



FROMM

LA
DISOBBEDIENZA
E ALTRI SAGGI

OSCAR MONDADORI



Poco prima di morire, Erich Fromm ha raccolto i saggi qui pubblicati che costituiscono un testamento spirituale, la summa della meditazione di una vita. Il leitmotiv è la "disobbedienza", da intendersi come rifiuto della disumanizzazione in atto nelle società, capitalistiche e non, tecnologicamente avanzate. Il loro prodotto è l' "Homo Consumens", realizzato in Occidente e in via di rapida formazione all'Est: l'individuo senza volto, eterno lattante dedito al consumo e al possesso, solitario, annoiato, ansioso. L' "utopia" che Fromm contrappone a questa triste realtà è quella di un' esistenza umana degna, perché piena, ricca di significato e di aperture verso gli altri: il progetto meraviglioso di una vita non alienata, dove l'istanza umana prima che politica di Marx si unisce alle dirompenti scoperte di Freud. Nell' estremo messaggio di Fromm tutto ciò si attua attraverso la disobbedienza ai poteri di morte dello Stato-azienda moderno e con l'opposizione ai complessi industrial-militari dei due blocchi che tengono sospesa sull'umanità la minaccia della guerra atomica. Con l'accorato e rivoluzionario richiamo alla "coscienza critica", che è atto di libertà e non mera ribellione finalizzata alla violenza, Fromm ci indica come diventare possessori di ragione e di amore, anziché sconfitti e avviliti accumulatori di cose e odio. Perché la liberazione dell' uomo non è possibile senza infrangere le catene della paura, del conformismo e del terrore.

Erich Fromm. Nato a Francoforte nel 1900 e morto a Locarno (Svizzera) nel 1980, compì gli studi alle Università di Heidelberg e di Monaco. A Berlino si specializzò in psicoanalisi ed entrò nella Scuola di Francoforte, il celebre istituto di ricerche sociali guidato da Adorno, Horkheimer e Marcuse. Di origini ebraiche, nel 1934, con le persecuzioni razziali, si trasferì negli Stati Uniti, dove insegnò alle Università di Columbia, Yale e del Michigan, dalle quali passò poi all'Università nazionale del Messico. Nelle sue opere, che gettano un ponte tra il marxismo e la psicoanalisi e si rifanno a tutta una tradizione pacifista che ha il suo iniziatore in Bertrand Russell, i giovani, soprattutto dopo il '68, hanno scorto una concezione alternativa dell'esistenza. Pensatore tra i più letti del nostro tempo, oltre che maestro della psicoanalisi post-freudiana, Fromm è autore di una serie di saggi che hanno raggiunto nel mondo tirature da bestsellers. Ricordiamo: L'arte di amare; Marx e Freud; Il linguaggio dimenticato; Dalla parte dell'Uomo; Psicoanalisi della società contemporanea.

Editing e conversione a cura di Natjus

Erich Fromm

**LA DISOBBEDIENZA E ALTRI
SAGGI**

“Disobedience as a Psychological and Moral Problem” (“La disobbedienza come problema psicologico e morale”) è stato pubblicato per la prima volta in Clara Urquhart. “A Matter of Life”, Jonathan Cape, London 1903. Copyright 1963 by Erich Fromm.

“The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory” (“L'applicazione della psicoanalisi umanistica alla teoria marxiana”) è stato pubblicato per la prima volta in “Socialist Humanism: An International Symposium”. Doubleday & Co. New York 1965. Copyright by Erich Fromm.

“Prophets and Priests” (“Profeti e sacerdoti”) è stato pubblicato per la prima volta in Ralph Schoeeman. “Bertrand Russell. Philosopher of the Century: Essays in His Honour”. Allen & Unwin. London 1967. Copyright 1967 by Erich Fromm.

“Humanism as a Global Philosophy of Man” (“L'umanesimo come concezione globale dell'uomo”) è stato pubblicato per la prima volta con il titolo - “A Global Philosophy of Man” in “The Humanist”, Yellow Springs, Ohio. 26, 1966, pp. 117-122. Copyright, 1966 by Erich Fromm.

“Let Man Prevail” (“Perché l'uomo prevalga”) e “Humanist Socialism” (“Socialismo umanistico”) sono stati pubblicati per la prima volta in “Let Man Prevail: A Socialist Manifesto and Program”. New York 1960. Copyright 1960 by Erich Fromm.

“The Psychological Aspects of the Guaranteed Income” (“Le implicazioni psicologiche del reddito minimo garantito”) è stato pubblicato per la prima volta in R.Theobald. “The Guaranteed Income”, Doubleday & Co., New York 1966. Copyright 1966 by Erich Fromm.

“The Case for Unilateral Disarmament” (“La questione del disarmo unilaterale”) è stato pubblicato per la prima volta in “Daedalus” Copyright 1960 by the American Academy of Arts and Sciences.

“Zur Theorie und Strategie des Friedens” (“Teoria e strategia della pace”) è stato pubblicato per la prima volta in

“Der Friede in nuklearen Zeeialter. Eine Kontroverse zwischen Realisten und Utopisten. 4. Salzburger Humanismusgesprach”
a cura di O.Shatz, Manz-Verlag, Munchen a. Mein 1970.
Copyright 1970 by Erich Fromm.

Titolo originale: *On Disobedience and Other Essays*
Traduzione di: Francesco Saba Sardi

Copyright 1981 by The Estate of Erich Fromm
1982 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.

Indice

Prefazione di Annis Fromm

- 1 - La disobbedienza come problema psicologico e morale
- 2 - L'applicazione della psicoanalisi umanistica alla teoria marxiana
- 3 - Profeti e sacerdoti
- 4 - L'umanesimo come concezione globale dell'uomo
- 5 - Perché l'uomo prevalga
- 6 - Socialismo umanistico
- 7 - Le implicazioni psicologiche del reddito minimo garantito
- 8 - La questione del disarmo unilaterale
- 9 - Teoria e strategia della pace

PREFAZIONE

Nei saggi qui contenuti, Erich Fromm ha spiegato che cosa significhi obbedire alla natura umana e alle finalità della società umana, e disobbedire invece agli idoli e alle ideologie politiche d'ogni genere. La sua posizione teorica è ancora oggi di piena attualità: la disobbedienza al conformismo e un atteggiamento critico nei confronti del comune “nonsenso” dovrebbero costituire tuttora il nostro obiettivo di maggior momento.

La profonda comprensione psicologica dei fenomeni sociali e politici ha indotto Fromm a farsi per qualche tempo sostenitore del Partito Socialista Americano (American Socialist Party) e a impegnarsi nel Movimento per la Pace e in iniziative per il disarmo. In questo contesto Erich Fromm ha praticato concretamente la disobbedienza, come egli la intendeva, nei confronti di tutte le forme di “comune buonsenso” e il pensiero politico ufficiale, e in pari tempo l'obbedienza nei confronti di un modo di pensare saggio, quale è stato trasmesso dai profeti e che ha trovato espressione a opera di uomini come Albert Schweitzer e Bertrand Russell.

Tutti gli scritti contenuti nel presente volume erano precedentemente apparsi in libri e periodici. Qui riuniti per la prima volta, comprovano le preoccupazioni e il profondo interesse di Erich Fromm per la pace e la sopravvivenza dell'uomo.

I miei ringraziamenti vanno a tutti coloro che hanno contribuito alla pubblicazione del volume.

Annis Fromm

Locarno, 1981

LA DISOBBEDIENZA E ALTRI SAGGI

1. LA DISOBBEDIENZA COME PROBLEMA PSICOLOGICO E MORALE

Per secoli re, sacerdoti, signori feudali, magnati dell'industria e genitori hanno proclamato che l'obbedienza è una virtù e che la disobbedienza è un vizio. Quale premessa a un altro punto di vista, ci sia lecito contrapporre a questo atteggiamento la seguente proposizione: la storia dell'uomo è cominciata con un atto di disobbedienza, ed è tutt'altro che improbabile che si concluda con un atto di obbedienza.

Secondo i miti giudaici ed ellenici, la storia dell'uomo è stata inaugurata da un atto di disobbedienza. Adamo ed Eva, che abitavano nel paradiso terrestre, erano parte integrante della natura; vivevano con essa in armonia, e tuttavia la trascendevano. Stavano dentro la natura così come il feto sta dentro l'utero della madre. Erano umani, e in pari tempo non lo erano ancora. Tale condizione mutò allorché essi disobbedirono a un ordine. Spezzando i legami con la terra e la madre, tagliando il cordone ombelicale, l'uomo è uscito da una condizione di armonia preumana ed è stato in grado di compiere il primo passo verso l'indipendenza e la libertà. L'atto di disobbedienza ha sciolto Adamo ed Eva dalle pastoie e ha aperto loro gli occhi. Essi si sono riconosciuti estranei l'uno all'altra, ed estraneo e anzi ostile è apparso loro il mondo esterno. Il loro atto di disobbedienza ha scisso il legame originario con la natura e li ha resi individui. Il “peccato originale”, lungi dal corrompere l'uomo, lo ha anzi reso libero; è stato esso l'inizio della storia. L'uomo ha dovuto abbandonare il paradiso terrestre per imparare a dipendere dalle proprie forze e diventare pienamente umano.

Con il loro messianismo, i profeti hanno fornito la conferma all'idea che l'uomo aveva il diritto di disobbedire e che, lungi dall'essere stato corrotto dal suo “peccato”, commettendolo si è affrancato dai legami dell'armonia preumana. Per i profeti, la

storia è il luogo in cui l'uomo diventa umano; nel corso del divenire storico, l'uomo sviluppa le proprie facoltà razionali e la capacità di amare, fino a creare una nuova armonia tra se stesso, i suoi simili e la natura. Questa nuova armonia è designata dai profeti con il nome di “fine dei tempi”, intendendo con questo l'era storica in cui ci sarà pace tra uomo e uomo e tra uomo e natura. Si tratta di un “nuovo” paradiso creato dall'uomo stesso, e che l'uomo soltanto può creare perché è stato costretto ad abbandonare l’“antico” paradiso in seguito alla sua disobbedienza.

Esattamente come il mito giudaico di Adamo ed Eva, quello ellenico di Prometeo concepisce la civiltà umana basata tutta quanta su un atto di disobbedienza. Rubando il fuoco agli dèi, Prometeo pone le fondamenta dell'evoluzione umana. Non ci sarebbe storia umana senza il “delitto” di Prometeo. Il quale, al pari di Adamo ed Eva, è punito per la sua disobbedienza; ma Prometeo non si pente, non chiede perdono. Al contrario, afferma orgogliosamente di preferire “essere incatenato a questa roccia che non il servo obbediente degli dèi”.

L'uomo ha continuato a evolversi mediante atti di disobbedienza. Non soltanto il suo sviluppo spirituale è stato reso possibile dal fatto che nostri simili hanno osato dire “no” ai poteri in atto in nome della propria coscienza o della propria fede, ma anche il suo sviluppo intellettuale è dipeso dalla capacità di disobbedire: disobbedire alle autorità che tentassero di reprimere nuove idee e all'autorità di credenze sussistenti da lungo tempo, e secondo le quali ogni cambiamento era privo di senso.

Se la capacità di disobbedire ha segnato l'inizio della storia umana, come ho già detto può darsi benissimo che l'obbedienza ne provochi la fine. E non sto parlando in termini simbolici o metaforici. Sussiste la possibilità, e anzi la probabilità, che la razza umana distrugga la civiltà e addirittura ogni forma di vita sulla terra già nei prossimi cinque o dieci anni. È un evento del tutto privo di razionalità e di senso, e tuttavia è un fatto che, mentre sotto il profilo tecnico viviamo nell'era atomica, la maggioranza degli esseri umani, compresi i detentori del potere, vivono ancora, a livello emozionale, nell'età della pietra; e che, mentre la nostra matematica, la nostra astronomia, le nostre scienze naturali

appartengono al XX secolo, gran parte delle nostre concezioni della politica, dello Stato, della società, sono ancora arretratissime rispetto all'era della scienza. Se l'umanità si suiciderà, sarà perché si obbedirà a coloro che ordineranno di premere i fatali bottoni; perché si obbedirà alle arcaiche passioni della paura, dell'odio, della brama di possesso; perché si obbedirà agli obsoleti cliché della sovranità statale e dell'onore nazionale. I leader sovietici fanno un gran parlare di rivoluzione, e noi nel “mondo libero” di libertà. Ma sia essi che noi scoraggiamo la disobbedienza: nell'Unione Sovietica, esplicitamente e con il ricorso alla forza, nel mondo libero implicitamente e con i sottili metodi della persuasione.

Non voglio dire, con questo, che ogni disobbedienza è una virtù e ogni obbedienza un vizio. Far propria un'opinione del genere significherebbe ignorare il rapporto dialettico che intercorre tra obbedienza e disobbedienza. Qualora i principi ai quali si obbedisce e quelli ai quali si disobbedisce siano inconciliabili, un atto di obbedienza a un principio costituirà di necessità un atto di disobbedienza al suo opposto, e viceversa. Antigone costituisce l'esempio classico di questa dicotomia. Obbedendo alle inumane leggi dello Stato, Antigone per forza di cose disobbedirebbe alle leggi dell'umanità; obbedendo a queste, non può non disobbedire a quelle. Tutti i martiri delle fedi religiose, della libertà e della scienza hanno dovuto disobbedire a coloro che volevano imbavagliarli, se volevano obbedire alla propria coscienza, alle leggi dell'umanità e della ragione. L'essere umano capace solo di obbedire, e non di disobbedire, è uno schiavo; chi sa soltanto disobbedire, e non obbedire, è un ribelle (non un rivoluzionario): costui agisce mosso da collera, da delusione, da risentimento, non già in nome di una convinzione o di un principio.

Allo scopo di evitare equivoci terminologici, va però fatta una precisazione di grande importanza. L'obbedienza nei confronti di una persona, istituzione o potere (obbedienza eteronoma) equivale a sottomissione; essa implica l'abdicazione alla propria autonomia e l'accettazione di una volontà o di un giudizio esterno in sostituzione dei propri. L'obbedienza alla propria ragione o convinzione (obbedienza autonoma) è invece un atto di affermazione, non di sottomissione. La mia convinzione e il mio giudizio, se sono

autenticamente miei, sono parte integrante di me stesso. Se li seguo anziché far mio il giudizio di altri, sono e resto me stesso; ne consegue che la parola obbedire può essere usata in questo caso soltanto in senso metaforico e con un significato che è fundamentalmente diverso da quello dell'“obbedienza eteronoma”.

Ma questa differenziazione richiede a sua volta due ulteriori precisazioni, una per quanto attiene al concetto di coscienza, l'altra per quanto attiene al concetto di autorità.

Il termine coscienza è impiegato per designare due fenomeni diversissimi l'uno dall'altro. Uno è la “coscienza autoritaria”, cioè la voce interiorizzata di un'autorità che siamo bramosi di ingraziare e alla quale temiamo di dispiacere. È con questa coscienza autoritaria che gran parte delle persone sono alle prese quando obbediscono alla “propria” coscienza. Ed è anche quella di cui parla Freud, e che vien detta “Super-io”. Il Super-io rappresenta gli ordini e i divieti interiorizzati del padre, accettati dal figlio per paura. Ben diversa dalla coscienza autoritaria è la “coscienza umanistica”, che è la voce presente in ogni essere umano, indipendente da sanzioni e ricompense esteriori. La “coscienza umanistica” si fonda sul fatto che, in quanto esseri umani, noi abbiamo una cognizione intuitiva di ciò che è umano e di ciò che è inumano, di ciò che favorisce la vita e di ciò che la distrugge. Questa coscienza è indispensabile al nostro funzionamento di esseri umani; è la voce che ci richiama a noi stessi, alla nostra umanità.

La “coscienza autoritaria” (Super-io) è pur sempre obbedienza a un potere a me estraneo, anche qualora tale potere sia stato interiorizzato. A livello conscio, io ritengo di seguire la mia coscienza, mentre in effetti ho “inghiottito” i principi del potere; e proprio a causa dell'illusione che coscienza umanistica e Super-io siano identici, accade che l'autorità interiorizzata sia tanto più efficace dell'autorità che è chiaramente sperimentata come parte di me stesso. L'obbedienza alla “coscienza autoritaria”, al pari di ogni obbedienza alle idee e al potere esterni, tende a indebolire la “coscienza umanistica”, vale a dire la capacità di essere e di giudicare se stessa.

Tuttavia, l'affermazione che l'obbedienza a un'altra persona è ipso facto sottomissione, va a sua volta specificata,

distinguendo autorità “irrazionale” da autorità “razionale”. Un esempio di autorità razionale è dato dal rapporto tra allievo e insegnante; un esempio di autorità irrazionale, dal rapporto tra schiavo e padrone. Entrambi i rapporti si fondano sull'accettazione dell'autorità di chi comanda. Ma sotto il profilo dinamico, essi sono di natura diversa. Almeno idealmente, gli interessi dell'insegnante e dell'allievo vanno nella stessa direzione. Il primo è soddisfatto se riesce a far avanzare l'allievo; se non ci riesce, il fallimento è suo oltre che dell'allievo. Il padrone di schiavi, al contrario, vuole sfruttare al massimo lo schiavo; più ne ricava, e più è soddisfatto. Dal canto suo, lo schiavo mira a difendere nel miglior modo possibile la sua aspirazione a un minimo di felicità. Gli interessi dello schiavo e del padrone sono antagonistici perché ciò che è vantaggioso per l'uno va a detrimento dell'altro. La superiorità reciproca ha, nei due casi in esame, una funzione differente; nel primo è la condizione dell'avanzamento della persona assoggettata all'autorità; nel secondo è la condizione del suo sfruttamento. Parallela a questa, si delinea una seconda distinzione: l'autorità razionale è tale perché l'autorità, sia essa detenuta da un insegnante o dal comandante di una nave che impartisca ordini in una situazione di emergenza, agisce in nome della ragione la quale, essendo universale, può essere accettata senza che si abbia sottomissione. L'autorità irrazionale deve far ricorso alla forza o alla suggestione, perché nessuno si lascerebbe sfruttare se fosse libero di impedirlo.

Perché l'uomo è tanto proclive all'obbedienza e perché gli riesce tanto difficile disobbedire? Finché obbedisco al potere dello Stato, della Chiesa, dell'opinione pubblica, mi sento al sicuro e protetto. In effetti, poco importa a quale potere obbedisco, trattandosi sempre di un'istituzione o di esseri umani che fanno ricorso alla forza in una qualche forma e che fraudolentemente si proclamano onniscienti e onnipotenti. La mia obbedienza fa di me una parte del potere al quale mi inchino reverente, e pertanto io mi sento forte. Non posso commettere errori dal momento che è esso a decidere per me; non posso essere solo, perché il potere vigila su di me; non posso incorrere in peccato, perché il potere non me lo permette, e anche se peccato commettessi, la punizione non è che il mezzo per far ritorno all'illimitato potere.

Per disobbedire, bisogna avere il coraggio di essere solo, di errare e di peccare. Ma il coraggio non basta. La capacità del coraggio dipende dal grado di sviluppo di una persona. Soltanto chi si sia sottratto al grembo materno e agli ordini del padre, soltanto chi si sia costituito come individuo completamente sviluppato, e abbia così acquisito la capacità di pensare e di sentire autonomamente, può avere il coraggio di dire “no” al potere, di disobbedire.

Una persona può diventare libera mediante atti di disobbedienza, imparando a dire “no” al potere. Ma, se la capacità di disobbedire costituisce la condizione della libertà, d'altro canto la libertà rappresenta la capacità di disobbedire. Se ho paura della libertà, non posso osare di dire “no”, non posso avere il coraggio di essere disobbediente. In effetti, la libertà e la capacità di disobbedire sono inseparabili, e ne consegue che ogni sistema sociale, politico e religioso che proclami la libertà, ma che bandisca la disobbedienza, non può dire la verità.

C'è un altro motivo per cui è tanto difficile osare disobbedire, opporre un “no” al potere. Durante gran parte della storia umana, l'obbedienza è stata equiparata a virtù e la disobbedienza a peccato, e ciò per una semplicissima ragione: così facendo, durante gran parte della storia una minoranza ha dominato la maggioranza. Il dominio in questione era reso necessario dal fatto che solo per pochi le buone cose della vita erano bastanti, e ai molti restava non unicamente le briciole. Se i primi volevano godersi le buone cose e inoltre avere al proprio servizio i molti, facendoli lavorare a proprio beneficio, una condizione era imprescindibile: i molti dovevano imparare l'obbedienza. Certo, questa può essere imposta mediante la mera forza, ma si tratta di un metodo che presenta molti svantaggi, in quanto comporta la costante minaccia che prima o poi i molti trovino la maniera di rovesciare i pochi con la forza. Inoltre, ci sono attività di vario genere che non possono essere eseguite a dovere se dietro l'obbedienza non c'è che paura. Sicché, l'obbedienza radicata unicamente nel timore della forza deve essere trasformata in un'obbedienza che abbia radici nel cuore. L'essere umano deve voler obbedire, e anzi sentire la necessità di farlo, invece di avere soltanto paura di disobbedire. Perché questo sia possibile, il potere deve

assumere le qualità della Bontà Assoluta, della Sapienza Assoluta; deve diventare Onnisciente. E se questo si verifica, il potere può proclamare che la disobbedienza è peccato e l'obbedienza virtù; e una volta che l'abbia fatto, i molti possono accettare l'obbedienza perché è un bene, e detestare la disobbedienza perché è un male, anziché odiare se stessi per il fatto di essere vigliacchi. Da Lutero fino al XIX secolo, ci si è trovati alle prese con autorità dichiarate, esplicite. Lutero, il papa, i principi desideravano mantenere il potere, la classe media, i lavoratori, i filosofi, miravano ad abbatterlo. La lotta contro l'autorità in seno allo Stato e alla famiglia costituiva sovente la base stessa dello sviluppo di una personalità indipendente e audace, trattandosi di una lotta che era inseparabile dall'atteggiamento intellettuale che caratterizzava i filosofi dell'Illuminismo e gli scienziati. Tale "atteggiamento critico" aveva a fondamento la fede nella ragione, ma era anche, in pari tempo, un atteggiamento di dubbio nei confronti di tutto ciò che veniva detto o pensato, in quanto basato sulla tradizione, sulla superstizione, sulla costumanza, sul potere. I principi del "sapere aude" e "de omnibus est dubitandum" erano caratteristici del modo di essere che permetteva e favoriva la capacità di dire "no".

Il caso di Adolf Eichmann è simbolico della nostra situazione, e ha un significato che trascende di gran lunga quello di cui si sono occupati i rappresentanti dell'accusa al tribunale di Gerusalemme. Eichmann è un simbolo dell'individuo inserito in un'organizzazione, del burocrate alienato agli occhi del quale uomini, donne e bambini sono divenuti numeri. È un simbolo di tutti noi: in Eichmann possiamo vederci riflessi. Ma la cosa più spaventosa in lui fu che, una volta chiarita l'intera vicenda alla luce delle sue stesse ammissioni, in perfetta buona fede Eichmann ha potuto proclamarsi innocente, ed è evidente che, se si ritrovasse nella stessa situazione, lo rifarebbe. E lo stesso faremmo noi: lo stesso facciamo noi.

L'uomo inserito in un'organizzazione ha perduto la capacità di disobbedire, non è neppure consapevole del fatto che obbedisce. Nell'attuale fase storica, la capacità di dubitare, di criticare e di disobbedire può essere tutto ciò che si interpone tra un futuro per l'umanità e la fine della civiltà.

2. L'APPLICAZIONE DELLA PSICOANALISI UMANISTICA ALLA TEORIA MARXIANA

Il marxismo è umanesimo, ed esso mira al pieno dispiegamento delle potenzialità dell'uomo non dedotto semplicemente dalle sue idee o dalla sua coscienza, bensì inteso quale uomo con le sue proprietà fisiche e psichiche, uomo reale che non vive nel vuoto ma in un contesto sociale, l'uomo che deve produrre per poter vivere. Ed è proprio il fatto che al centro del pensiero marxista sta l'uomo tutto quanto, non solo la sua coscienza, a differenziare il “materialismo” marxiano dall'idealismo hegeliano, come pure dalla deformazione economicistico-meccanicistica del marxismo. Il grande contributo di Marx è consistito nell'affrancare le categorie economiche e filosofiche attinenti all'uomo dalle loro espressioni astratte e alienate e nell'applicare filosofia ed economia ad hominem. L'interesse di Marx andava all'uomo, e lo scopo che si proponeva era la sua liberazione dal predominio degli interessi materiali, dal carcere che aveva costruito attorno a se stesso con le sue iniziative e azioni. Chi non capisce che era questa la preoccupazione di Marx, non capirà mai né la sua teoria né la falsificazione che ne viene fatta da molti che pure proclamano di applicarla. L'opera principale di Marx è intitolata “Das Kapital” (Il Capitale), ma essa era intesa quale un semplice momento della sua ricerca complessiva: avrebbe dovuto farle seguito una storia della filosofia. Per Marx, lo studio del capitale era uno strumento critico da usare per giungere a comprendere lo stato di mutilazione proprio dell'uomo della società industriale; era un capitolo della grande opera che, se Marx fosse stato in grado di scriverla, avrebbe potuto intitolarsi “L'uomo e la società”.

L'opera di Marx, quella del Marx “giovane” come quella dell'autore del “Capitale”, abbonda di concetti psicologici. Marx opera con nozioni come quella di “essenza dell'uomo”, di

“uomo mutilato”, di “alienazione”, di “coscienza”, di “appassionate aspirazioni” e di “indipendenza”, per citare solo alcune delle più importanti. Ma, a differenza di Aristotele e Spinoza, che mettevano a fondamento dell'etica una psicologia sistematica, nell'opera di Marx non si trova quasi traccia di una teoria psicologica. A parte frammentari accenni sulla distinzione tra impulsi costanti (come fame e sessualità) e impulsi mutevoli socialmente prodotti, nei suoi scritti è ben difficile trovare una psicologia degna di nota, e del resto non la si trova neppure negli scritti dei suoi seguaci. Il motivo di tale carenza non risiede in una mancanza di interesse o di capacità di analizzare fenomeni psicologici, e infatti i volumi che ospitano l'insieme della corrispondenza tra Marx ed Engels rivelano una capacità di penetrante analisi di motivazioni inconscie, tale che tornerebbe a credito di qualsiasi psicoanalista di talento; il motivo va invece ricercato nel fatto che al tempo in cui Marx viveva non esisteva una psicologia dinamica suscettibile di applicazione ai problemi dell'uomo. Marx morì nel 1883 e Freud cominciò a pubblicare i propri scritti oltre dieci anni più tardi.

Il tipo di psicologia che sarebbe stata necessaria per integrare l'analisi di Marx era quella creata da Freud, per quanto bisognosa di molte revisioni. La psicoanalisi è, innanzitutto, una psicologia DINAMICA; essa si occupa di FORZE psichiche che promuovono il comportamento, l'azione, i sentimenti, le idee dell'uomo. Le forze in questione non sempre risultano apparenti come tali: bisogna inferirle dai fenomeni osservati e studiarle nelle loro contraddizioni e trasformazioni. Perché sia utilizzabile dal pensiero marxista, una psicologia deve essere tale da vedere nell'EVOLUZIONE di queste forze psichiche un processo di costante interazione tra i bisogni dell'uomo e la realtà sociale e storica di cui partecipa. Deve essere dunque una psicologia che sia, fin dal primo momento, una psicologia sociale, e che deve culminare in una psicologia CRITICA, tale in particolare della coscienza dell'uomo.

La psicoanalisi di Freud risponde a queste fondamentali esigenze, benché la loro rilevanza ai fini del pensiero marxista non sia stata colta né da gran parte dei freudiani né dai marxisti. I motivi per cui è mancato il punto di contatto sono

evidenti d'ambo i lati. I marxisti hanno perseverato nella tradizione di ignoranza della psicologia, e Freud e i suoi discepoli hanno elaborato le loro idee nella cornice del materialismo meccanicistico, che si è rivelato di ostacolo allo sviluppo delle grandi scoperte di Freud e incompatibile con il "materialismo storico".

Nel frattempo si sono verificati nuovi sviluppi, il più importante dei quali è stata la rinascita dell'umanesimo marxista. Molti socialisti marxisti, soprattutto dei paesi socialisti minori ma anche dell'Occidente, si sono resi conto che la teoria marxiana abbisogna di una teoria psicologica dell'uomo, e si sono del pari avveduti che il socialismo deve soddisfare l'esigenza umana di un sistema di orientamento e devozione, in altre parole che deve affrontare il problema di chi è l'uomo e quello del significato e dello scopo della sua vita. Deve cioè costituire il fondamento di norme etiche e di uno sviluppo spirituale che trascendano la vuota fraseologia proclamante che "è bene ciò che serve alla rivoluzione" (vale a dire lo stato dei lavoratori, l'evoluzione storica, e via dicendo).

D'altro canto, le critiche che in campo psicoanalitico si muovono al materialismo meccanicistico sotteso al pensiero di Freud hanno portato a un riesame critico della psicoanalisi, e soprattutto della teoria della libido. Grazie agli sviluppi verificatisi sia nel pensiero marxista che in quello psicoanalitico, sembra giunto, per marxisti umanisti, il momento di riconoscere che l'uso di una psicologia dinamica, critica, a orientamento sociale, è di importanza cruciale per l'ulteriore evoluzione della teoria marxista e della prassi socialista; e che una teoria incentrata sull'uomo non può più rimanere una teoria priva di un risvolto psicologico, pena altrimenti la perdita di contatti con la realtà umana. Nelle pagine che seguono mi propongo di richiamare l'attenzione su alcuni dei problemi di maggior momento che sono stati affrontati o dovrebbero esserlo da una psicoanalisi umanistica [Purtroppo, sono così pochi gli autori che si sono provati ad applicare una revisione della psicoanalisi ai problemi del marxismo e del socialismo, che mi vedo costretto a rifarmi soprattutto ai miei scritti a partire dal 1930. Si veda in particolare: "The Dogma of Christ", Rinehart, and Winston, New York 1963 (trad.it. "Dogmi, gregari e rivoluzionari. Saggi

sulla religione, la psicologia e la cultura”, Edizioni di Comunità. Milano 1975); “Psychoanalytic Characterology and its Relevance for Social Psychology (“La caratteriologia psicoanalitica e la sua importanza per la psicologia sociale”), in “The Crisis of Psychoanalysis”. Holt, Rinehart and Winston. New York 1970 (trad. it. “La crisi della psicoanalisi”. Mondadori. Milano 1971); “Escape from Freedom”, Holt, Rinehart and Winston, New York 1941 (trad. it. “Fuga dalla libertà”. Edizioni di Comunità. Milano 1979, XIII ed.); “The Sane Society”, Holt, Rinehart and Winston. New York 1955 (trad. it. “Psicoanalisi della società contemporanea”. Edizioni di Comunità. Milano 1964); “Marx’s Concept of Man”, Frederick Ungar & Co., New York 1961 (trad.it. “L’uomo secondo Marx”. in “Alienazione e sociologia”. Franco Angeli. Milano 1973); “Beyond the Chance of Illusion”, Pocket Books, CredoSeries. a cura di R.N. Anshen. New York 1962 (che si occupa esplicitamente dei rapporti tra le teorie di Marx e di Freud). Tra gli altri scrittori che hanno fatto proprio un punto di vista psicoanalitico-marxista, il più importante è Wilhelm Reich. sebbene le sue teorie e le mie abbiano ben poco in comune. I tentativi compiuti da Sartre di elaborare un’analisi umanistica a orientamento marxista sono inficiati dalla sua poca esperienza clinica e dal fatto che nel complesso l’autore francese tratta la psicologia in maniera superficiale, sebbene con stile brillante].

Il primo problema da prendere in considerazione è quello del “carattere sociale”, vale a dire della matrice caratteriale comune a un gruppo (per esempio nazione o classe), che effettivamente determina le azioni e i pensieri dei membri del gruppo stesso. Si tratta di un concetto che costituisce uno sviluppo particolare di quello freudiano di carattere, la cui natura è concepita come essenzialmente dinamica. Essa era concepita da Freud come una manifestazione, relativamente stabile, di vari tipi di pulsioni libidiche, vale a dire di energia psichica indirizzata a certe mete e sgorgante da certe fonti. Con i suoi concetti di carattere orale, anale e genitale, Freud elaborò un nuovo modello del carattere umano che spiegava il comportamento quale risultato di differenti impulsi passionali; Freud partiva dal presupposto che la direzione e l’intensità degli impulsi in questione fosse il risultato di esperienze della

prima infanzia correlate con le “zone erogene” (bocca, ano, genitali), e riteneva che, accanto a elementi costituzionali, a essere principalmente responsabile dello sviluppo libidico fosse il comportamento dei genitori.

Il concetto di carattere sociale si riferisce alla matrice della struttura caratteriale comune a un gruppo. Esso muove dal presupposto che il fattore fondamentale nella formazione del carattere sociale è costituito dalla prassi di vita posta in essere dalla modalità di produzione e dalla stratificazione sociale che ne deriva. Il carattere sociale è la particolare struttura di energia psichica che viene plasmata da una data società perché risulti utile al funzionamento di quella particolare società. La persona media deve voler fare ciò che deve fare per poter funzionare in modo da permettere alla società di far uso delle energie della persona stessa ai propri scopi. L'energia dell'uomo si manifesta solo parzialmente, nel processo sociale, quale mera energia fisica (lavoratori manuali che zappano la terra o costruiscono strade), e per il resto in forme specifiche di energia psichica. Il membro di una popolazione primitiva che ricavi i propri mezzi di sostentamento dall'assalto e dalla depredazione di altre tribù, deve avere il carattere di un guerriero, essere animato dalla passione per la guerra, la strage e la rapina. I membri di una tribù pacifica, agricola, devono avere un'inclinazione alla cooperazione e insieme essere contrari alla violenza. La società di tipo feudale funziona bene soltanto se i suoi membri hanno la pulsione a sottomettersi all'autorità e nutrono rispetto e ammirazione per i loro superiori. Il capitalismo funziona soltanto con uomini che siano desiderosi di lavorare, disciplinati e puntuali, il cui principale interesse consista nel guadagnare denaro e il cui principio basilare sia il profitto come risultato di produzione e scambio. Nel XIX secolo, il capitalismo aveva bisogno di uomini che amassero il risparmio; in questa seconda metà del XX secolo, ha bisogno di uomini che nutrano un appassionato interesse per la spesa e il consumismo. Il carattere sociale è la forma in cui l'energia umana viene plasmata ai fini della sua utilizzazione quale forza produttiva nel processo sociale.

A rinforzare il carattere sociale concorrono tutti gli strumenti di influenza di cui disponga una società: il suo sistema pedagogico, la sua religione, la sua letteratura, i suoi

canti, i suoi scherzi, le sue costumanze e, soprattutto, i metodi impiegati dai genitori che ne fanno parte per educare i propri figli. Se quest'ultimo elemento è così importante, ciò accade perché la struttura caratteriale degli individui viene formata, in misura notevole, nei primi cinque o sei anni della loro vita. Ma l'influenza dei genitori non è essenzialmente individuale o accidentale come invece ritengono gli psicoanalisti classici. I genitori sono in primo luogo gli agenti della società, tali per il proprio carattere e per i metodi educativi cui fanno ricorso; essi differiscono l'uno dall'altro soltanto in misura assai limitata, e queste disparità di solito non diminuiscono il loro ruolo di partecipanti alla creazione della matrice, socialmente desiderabile, del carattere sociale.

Una delle condizioni per la formulazione del concetto di carattere sociale in quanto plasmato dalla prassi di vita in ogni data società, era una revisione della teoria freudiana della libido che sta alla base del concetto di carattere proprio del fondatore della psicoanalisi. La teoria della libido ha radici nella concezione meccanicistica dell'uomo quale una macchina, con la libido che, accanto alla pulsione di autoconservazione, costituisce la fonte dell'energia ed è governata dal "principio di piacere", vale a dire dalla riduzione della tensione libidica in aumento al suo livello normale. Contrapponendomi a questa concezione, ho tentato di dimostrare, soprattutto in "Man for himself" [trad.it. "Dalla parte dell'uomo", Astrolabio, Roma, s.d. (Ndt)], che le varie pulsioni dell'uomo, il quale è innanzitutto un essere sociale, sono il risultato del suo bisogno di "assimilazione" (di cose) e di "socializzazione" (con gli altri), e che le forme di assimilazione e socializzazione che ne costituiscono le passioni dominanti dipendono dalla struttura sociale in cui è collocato. L'uomo così concepito è caratterizzato dalle sue appassionate aspirazioni a oggetti - esseri umani e natura - e dal suo bisogno di rapportarsi al mondo.

Il concetto di carattere sociale risponde a interrogativi di grande momento che nella teoria marxista non venivano opportunamente affrontati.

Come avviene che una società riesca ad assicurarsi la fedeltà di gran parte dei propri membri, anche quando questi soffrono sotto il sistema e la ragione dice loro che la loro

fedeltà è per essi dannosa? Come mai il loro interesse REALE, di esseri umani, non ha avuto la meglio sui loro interessi FITTIZI, frutto di influenze ideologiche e lavaggi del cervello di ogni tipo? Perché la coscienza della loro condizione di classe e dei vantaggi del socialismo non è risultata effettiva quanto Marx supponeva? La risposta alla domanda va cercata nel fenomeno del carattere sociale. Una volta che una società sia riuscita a plasmare la struttura caratteriale dell'individuo medio in maniera tale che l'individuo stesso ami fare ciò che deve fare, questi sarà soddisfatto delle condizioni che la società gli impone. Come dice uno dei personaggi di Ibsen, "può fare tutto quello che vuole, perché vuole soltanto ciò che può fare". Inutile aggiungere che un carattere sociale che sia, per esempio, soddisfatto della sottomissione, sarà un carattere mutilato. Ma, mutilato o meno, serve agli scopi di una società che esige, per funzionare a dovere, uomini sottomessi.

Il concetto di carattere sociale serve anche a spiegare il nesso tra basi materiali di una società e la "sovrastruttura ideologica". Si è spesso interpretato Marx nel senso di attribuirgli l'affermazione che la sovrastruttura ideologica non sarebbe altro che il riflesso della base economica. Si tratta però di un'interpretazione erranea, anche se resta il fatto che nella teoria di Marx il rapporto tra base e sovrastruttura non è stato sufficientemente chiarito. Una teoria psicologica dinamica è in grado di mostrare che la società produce il carattere sociale e che questo tende a produrre e a conservare idee e ideologie che gli si addicono e ne sono a loro volta nutrite. Tuttavia, non è soltanto la base economica a creare un certo carattere sociale che dal canto suo crea certe idee. Le idee, una volta create, influenzano il carattere sociale e, indirettamente, la struttura socio-economica. Ciò che qui voglio sottolineare, è che il carattere sociale funge da intermediario tra la struttura socio-economica e le idee e gli ideali prevalenti in una società. E funge da intermediario in entrambe le direzioni, dalla base economica verso le idee e dalle idee verso la base economica. Il seguente schema chiarirà meglio questo concetto:



↓
IDEE E IDEALI ↗

Il concetto di carattere sociale può servire a spiegare come l'energia umana, al pari di ogni altra materia prima, venga utilizzata dalla società per i suoi bisogni e scopi. In effetti, l'uomo è una delle più duttili forze naturali: si può indurlo a servire qualsivoglia scopo, si può fare in modo che odi o collabori, che si sottometta o si ribelli, che goda della sofferenza o cerchi la felicità.

Se tutto questo è vero, è anche innegabile che l'uomo può risolvere il problema della sua esistenza soltanto a patto di spiegare completamente tutte le sue potenzialità umane. Quanto più una società mutila l'uomo, tanto più questi sarà sofferente, anche se consciamente soddisfatto della propria sorte. Inconsciamente, però, è insoddisfatto; e proprio quest'insoddisfazione è l'elemento che alla fine lo spinge a mutare le forme sociali che lo schiacciano.

Qualora non possa farlo, il particolare tipo di società patogena che è il suo finirà per estinguersi. Trasformazioni sociali e rivoluzioni sono prodotte, non soltanto da nuove forze produttive in conflitto con vecchie forme di organizzazione sociale, bensì anche dal conflitto con vecchie forme di organizzazione sociale, bensì anche dal conflitto tra condizioni sociali inumane e inalterabili bisogni umani. All'uomo si può infliggere quasi tutto, ma appunto "quasi". La storia della lotta dell'uomo per la libertà costituisce la più eloquente riprova di questo principio.

Il concetto di carattere sociale non è soltanto un'idea teorica che si presti a generiche speculazioni: è utile e di primaria importanza ai fini di ricerche empiriche che mirino a scoprire quale sia l'incidenza di vari tipi di caratteri sociali in una certa società o classe sociale. Supponendo di definire il "carattere contadino" come individualistico, tesaurizzatore, testardo, con scarsa tendenza alla cooperazione, scarso senso del tempo e della puntualità, si avrà una sindrome di tratti che, lungi dall'essere una semplice somma di elementi, è al contrario una struttura carica di energia, la quale rivelerà una forte resistenza, espressa in violenza o silente ostruzionismo, a eventuali tentativi di mutarla; perfino vantaggi economici non

hanno facilmente effetto. La sindrome deve la propria esistenza al comune modo di produzione, che è stato caratteristico della vita contadina per migliaia d'anni. Lo stesso vale per una classe piccolo-borghese in declino, si tratti di quella che ha portato Hitler al potere oppure dei poveri bianchi del profondo Sud degli Stati Uniti. La mancanza di ogni tipo di stimolo culturale valido, il risentimento per la loro situazione, che le correnti avanzanti della loro società inevitabilmente si lasceranno alle spalle, l'odio per coloro che hanno distrutto le immagini che un tempo erano per loro fonte di orgoglio, hanno dato origine a una sindrome caratteriale che è composta di amore e odio (necrofilia), intensa e stolidità fissazione al sangue e al suolo, e forte narcisismo di gruppo (con quest'ultima espressione intendendo un vigoroso nazionalismo e razzismo) [Per un esame particolareggiato di questo punto si veda E. Fromm, "The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil", Harper and Row. Religious Perspectives Series. a cura di R.N. Anshen, New York 1964. (trad. it. "Il cuore dell'uomo. La sua disposizione al bene e al male". Carabba. Roma 1965)]. Un ultimo esempio: la struttura caratteriale del lavoratore dell'industria comporta puntualità, disciplina, capacità di lavoro di gruppo; questa la sindrome che rappresenta il minimo ai fini dell'efficace funzionamento di un lavoratore industriale. (Altre differenze, come quelle tra dipendenza e indipendenza, interesse e indifferenza, attività e passività, hanno scarsa importanza in questo contesto, sebbene ne abbiano moltissima per la struttura caratteriale del lavoratore qual è oggi e quale potrà essere in futuro.)

Il concetto di carattere sociale trova la propria applicazione di maggior momento nella distinzione, da esso resa possibile, tra il futuro carattere sociale di una società socialista, come era stata concepita da Marx, e il carattere sociale del capitalismo del XIX secolo, con il suo fondamentale desiderio di possesso di beni immobili e ricchezza; e il concetto dà modo anche di distinguerlo dal carattere sociale del XX secolo, capitalista o comunista che sia, che sempre più si afferma nelle società industriali avanzate, vale a dire il carattere dell'homo consumens.

Homo consumens è colui per il quale la meta principale non è costituita dal POSSESSO di cose, bensì dalla possibilità

di CONSUMARE in misura sempre maggiore, in tal modo compensando la propria interiore vacuità, passività, solitudine e ansia. In una società caratterizzata da enormi aziende e gigantesche burocrazie industriali, governative e sindacali, l'individuo, privo com'è di qualsivoglia controllo sulle sue condizioni di lavoro, si sente impotente, solo, annoiato, ansioso. In pari tempo, il bisogno di profitti della grande industria produttrice di beni di consumo lo trasforma, con l'intermediario dei media e della pubblicità, in un essere vorace, un eterno lattante che consuma sempre più e per il quale tutto diviene oggetto di consumo, sigarette e liquori, sesso e cinematografo, televisione e viaggi, e persino istruzione, libri, letture. Vengono creati nuovi, artificiali bisogni, i gusti dell'uomo sono sottoposti a manipolazione. (Il carattere dell'homo consumens nelle sue forme estreme rappresenta un fenomeno patologico ben noto. Lo si può trovare in molti casi di individui depressi o ansiosi, i quali trovano evasione nella bulimia, nell'acquisto coatto, nell'alcolismo, cercandovi una compensazione alla depressione e all'ansia nascoste). La brama consumistica, forma estrema di quello che Freud definiva "carattere orale-recettivo", sta diventando il movente psichico dominante nell'odierna società industriale. L'homo consumens vive nell'illusione della felicità, mentre inconsciamente soffre di noia e passività. Quanto maggiore è il potere che esercita su macchine, tanto più impotente diviene come essere umano; più consuma, e più diviene schiavo dei crescenti bisogni che la società industriale crea e manipola. Scambia brivido ed eccitazione per gioia e felicità, e conforto materiale per vitalità; la brama soddisfatta assurge a significato dell'esistenza, e l'aspirazione a essa diventa una nuova religione. La libertà di consumare diviene l'essenza dell'umana libertà.

Lo spirito del consumismo è esattamente l'opposto dello spirito di una società socialista come la concepiva Marx, il quale vedeva chiaramente i pericoli impliciti nel capitalismo. La sua meta era una società in cui l'uomo sia molto, non già una società in cui abbia o usi molto. Marx voleva liberare l'uomo dalle catene della sua brama materiale in modo che potesse essere pienamente desto, vitale, sensibile, non già schiavo della propria brama. "La produzione di troppe cose

utili”, scriveva Marx “ha per conseguenza la creazione di troppa gente inutile”. Mirava ad abolire l'estrema povertà, la quale impedisce all'uomo di diventare pienamente umano; ma voleva anche impedire l'eccessiva ricchezza, che ha per effetto di ridurre l'uomo a prigioniero della propria brama. Il suo scopo era, non già il massimo, bensì l'ottimo di consumo, la soddisfazione di quei genuini bisogni umani che servono da mezzo per il raggiungimento di una vita più piena e più ricca.

Una delle ironie della storia è che il capitalismo, la soddisfazione della brama materiale, si imponga anche ai paesi comunisti e socialisti che pure, grazie alle loro economie pianificate, avrebbero i mezzi per tenerlo alla larga. È un processo che ha una sua logica interiore: i successi economici del capitalismo hanno prodotto profondissima impressione su quei paesi relativamente poveri dell'Europa nei quali il comunismo si è imposto, e la vittoria del socialismo è diventata tutt'uno con competizione vittoriosa con il capitalismo dentro, lo spirito del capitalismo. Il socialismo corre il pericolo di degenerare in un sistema capace di assicurare l'industrializzazione dei paesi più poveri più rapidamente del capitalismo, invece di dar vita a società in cui lo sviluppo dell'uomo, anziché quello della produzione economica, costituisca l'obiettivo principale. Tale evoluzione è stata favorita dal fatto che il comunismo sovietico, facendo propria una versione assai rozza del “materialismo” marxiano, ha perduto contatti, come è accaduto nei paesi capitalistici, con la tradizione spirituale umanistica di cui Marx è stato uno dei massimi esponenti.

Vero è che i paesi socialisti non hanno ancora risolto il problema della soddisfazione dei legittimi bisogni materiali delle rispettive popolazioni (ma anche negli Stati Uniti il 40 per cento della popolazione non è “opulento”). Ma è della massima importanza che economisti, filosofi e psicologi socialisti siano consapevoli del pericolo rappresentato dalla facilità con cui l'obiettivo del consumo ottimale può trasformarsi in quello del consumo massimo. Ai teorici socialisti si impone il compito di studiare la natura dei bisogni umani; di elaborare criteri di distinzione tra bisogni umani genuini, la soddisfazione dei quali rende l'uomo più vitale e sensibile, e bisogni artificiali creati dal capitalismo, i quali

tendono a indebolire l'uomo, a renderlo più passivo e annoiato, schiavo della propria brama di cose.

Ciò che qui voglio mettere in rilievo è, non già che la produzione come tale dovrebbe essere limitata, bensì che, una volta soddisfatti i bisogni ottimali di consumo individuale, bisognerebbe canalizzarla verso una maggior fornitura di mezzi di consumo sociale, come scuole, biblioteche, teatri, parchi, ospedali, trasporti pubblici e via dicendo. La continua crescita di consumi individuali nei paesi fortemente industrializzati autorizza a credere che la competitività, la brama e l'invidia siano generati, non soltanto dalla proprietà privata, bensì anche dall'illimitato consumo privato. I teorici socialisti dovrebbero non perdere di vista il fatto che la meta di un socialismo umanistico è di costruire una società industriale i cui modi di produzione servano al più pieno sviluppo dell'uomo totale anziché alla creazione dell'homo consumens, e che la società socialista è una società industriale adatta a esseri umani che vi vivano e vi si sviluppino.

Esistono metodi empirici che permettono di studiare il carattere sociale. Scopo di siffatto studio è di scoprire l'incidenza delle varie sindromi caratteriali nell'ambito della popolazione nel suo insieme e in ogni singola classe, l'intensità dei diversi fattori all'interno della sindrome, e fattori nuovi o contraddittori che siano venuti in essere come conseguenza di condizioni socio-economiche differenti. Queste varianti offrono nell'insieme una visione approfondita della forza della struttura caratteriale esistente, dei processi di trasformazione in atto, nonché delle iniziative suscettibili di facilitare i mutamenti stessi. Va da sé che tale approfondimento è di grande importanza in paesi in via di transizione dall'agricoltura all'industrializzazione, pure per quanto attiene al problema della transizione del lavoratore sotto il capitalismo o il capitalismo di Stato, vale a dire in condizioni di alienazione, alle condizioni di autentico socialismo. Inoltre, studi del genere costituiscono guide all'azione politica. Se si conoscono soltanto le "opinioni" politiche della gente, quali vengono rilevate mediante indagini demoscopiche, si sa come è probabile che la gente si comporti nell'immediato futuro. Se si desidera conoscere l'entità di forze psichiche che al momento magari non si sono manifestate a livello conscio, come per esempio

razzismo, bellicosità o pacifismo, questi studi del carattere forniscono informazioni sul vigore e la direzione delle forze sotterranee all'opera nel processo sociale e che possono rendersi manifeste soltanto dopo un certo tempo [Così per esempio, la distruttività presente nella piccola borghesia tedesca divenne manifesta soltanto allorché Hitler le offrì la possibilità di esprimersi].

Non è questa la sede in cui trattare particolareggiatamente dei metodi cui fare ricorso per ottenere i dati sul carattere di cui sopra. Ciò che tutti hanno in comune, è il proposito di evitare l'errore consistente nello scambiare ideologie (razionalizzazioni) per espressioni della realtà interiore, di solito inconscia. Un metodo che si è rivelato assai utile è quello di un questionario senza risposte prefissate, dove le risposte stesse vengano interpretate nel loro significato inintenzionale o inconscio. Così per esempio, qualora una risposta alla domanda: "Chi sono i personaggi storici che lei ammira di più" suoni: "Alessandro Magno, Nerone, Marx e Lenin", e un'altra risposta sia: "Socrate, Pasteur, Marx e Lenin", se ne inferirà che il primo interrogato è un ammiratore del potere e della rigida autorità, e il secondo un ammiratore di coloro che operano al servizio della vita e che sono benefattori dell'umanità. Servendosi di un lungo questionario proiettivo si può ricavare un quadro esauriente della struttura caratteriale di una persona [L'applicazione del metodo è stata inizialmente sperimentata dapprima in collaborazione con il dottor E. Schachtel, con il dottor P. Lazarsfeld e altri, presso l'istituto di ricerche sociali dell'Università di Francoforte nel 1931, e successivamente alla Columbia University. La ricerca si proponeva di individuare l'incidenza dei caratteri autoritari rispetto agli antiautoritari in impiegati e operai tedeschi. I risultati corrisposero abbastanza esattamente all'evidenza fornita da successivi sviluppi storici. Lo stesso metodo è stato impiegato nello studio psicosociale di un piccolo villaggio messicano, patrocinato dal Foundations Fund for Research and Psychiatry sotto la mia direzione, con l'assistenza dei dottori Theodore e Lola Schwartz e Michael Maccoby. I metodi statistici del dottor Louis McOuitty rendono possibile il trattamento di centinaia di migliaia di singoli dati mediante l'impiego di calcolatori elettronici, in maniera da rendere perfettamente evidenti sindromi di tratti tipicamente

correlati. Si veda E. Fromm, "Deutsche Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung", a cura di W. Bonss, Deutsche Verlags-Anstalt, Stoccarda 1980) (di prossima pubblicazione presso Mondadori con il titolo "Lavoro e società agli albori del terzo Reich"), ed E. Fromm e M. Maccoby, "Social Character in a Mexican Village. A Sociopschoanalytic Study", Prentice Hall, Englewood Cliffs 1970]. Altri test proiettivi - analisi dei motti di spirito, canzoni, racconti preferiti e del comportamento osservabile (soprattutto "le distrazioni" così importanti ai fini dell'osservazione psicoanalitica) - contribuiscono alla formazione di un insieme di risultati corretti. Dal punto di vista metodologico, in tutte queste indagini l'accento va posto soprattutto sul modo di produzione e sulle conseguenti stratificazioni di classe, sui tratti caratteriali più significativi e sulle sindromi che compongono, nonché sui nessi tra questi due gruppi di dati. Con il metodo dei campioni stratificati si possono studiare intere nazioni o grandi categorie sociali, investendo con l'indagine meno di un migliaio di persone.

Un altro importante aspetto della psicologia sociale analitica è rappresentato da quello che Freud chiamava "inconscio". Ma, mentre il pensatore viennese era interessato soprattutto alla repressione individuale, lo studioso di psicologia sociale marxista si interesserà soprattutto dell'"inconscio sociale", concetto che si riferisce a quella repressione della realtà interiore che è comune a grandi gruppi. Ogni società deve compiere ogni sforzo possibile per non permettere ai suoi membri o ai componenti di una classe particolare di assumere consapevolezza di impulsi che, se fossero consci, potrebbero comportare pensieri o azioni socialmente "pericolosi". Efficace è la censura che interviene, non già a livello della parola scritta o parlata, ma agendo nel senso di impedire a certi pensieri di diventare consci, reprimendo cioè una pericolosa assunzione di coscienza. Com'è ovvio, i contenuti dell'inconscio sociale variano a seconda delle molteplici forme di struttura sociale, e vanno dall'aggressività al ribellismo, alla dipendenza, alla solitudine, all'infelicità, alla noia, per citarne soltanto alcuni. L'impulso represso deve essere mantenuto tale e sostituito da ideologie che lo negano o

affermano il suo contrario. L'uomo annoiato, ansioso, infelice dell'odierna società industriale è indotto a ritenersi felice e allegrissimo. In altre società, all'uomo privato della libertà di pensiero e di espressione si insegna a pensare che ha quasi raggiunto la forma più completa di libertà, sebbene per il momento soltanto i suoi capi parlino in nome di questa. In certi sistemi accade che sia represso l'amore per la vita, sostituito dall'amore per la proprietà; in altri, a essere repressa è la consapevolezza dell'alienazione, al posto della quale viene diffuso lo slogan “non può esserci alienazione in un paese socialista”.

Il fenomeno dell'inconscio può essere affrontato anche nei termini di Hegel e Marx, intendendolo cioè come un insieme di forze operanti alle spalle dell'uomo che coltiva l'illusione di essere padrone delle sue decisioni; o, per dirla con Adam Smith, “l'uomo economico è guidato da una mano invisibile alla ricerca di una finalità che non rientrava nelle sue intenzioni”. Mentre per Smith tale mano invisibile era benevola, per Marx come per Freud era pericolosa e bisognava metterla a nudo per privarla della sua efficacia. La coscienza è un fenomeno sociale; per Marx si tratta in gran parte di falsa coscienza, opera delle forze della repressione [Varrà la pena di notare che Marx si è servito del termine “repressione” (*Verdraengung*) nell’“Ideologia tedesca”. In “Leninismo e marxismo”, Rosa Luxemburg parla dell'inconscio (la logica del processo storico) che precede il conscio (la logica soggettiva dell'essere umano)]. Al pari della coscienza, anche l'inconscio è un fenomeno sociale prodotto dal “filtro sociale” che impedisce che gran parte delle effettive esperienze umane ascendano dall'inconscio alla consapevolezza, e il filtro sociale in questione consiste soprattutto di tabù linguistici, logici e sociali. Esso è mascherato da ideologie (razionalizzazioni) soggettivamente sperimentate come vere, laddove in realtà si tratta soltanto di finzioni socialmente prodotte e condivise. Un approccio del genere alla coscienza e alla repressione può empiricamente comprovare la validità dell'affermazione di Marx che “l'esistenza sociale determina la coscienza”.

Alla luce delle considerazioni fin qui fatte, risulta evidente un'altra differenza teorica tra la psicoanalisi dogmatica freudiana e la psicoanalisi a orientamento marxista. Freud

riteneva che l'effettiva causa della repressione (e il contenuto di maggior momento da reprimere sarebbe costituito da desideri incestuosi) fosse la paura della castrazione. Per quanto mi riguarda, ritengo invece che, individualmente e socialmente, la massima paura dell'uomo sia quella del totale isolamento dai suoi simili, dell'ostracismo assoluto. Persino la paura della morte è più facilmente sopportabile. La società impone le sue esigenze di repressione con la minaccia dell'ostracismo: chi non nega la presenza di certe esperienze non appartiene, non ha niente a che fare con la società, corre il rischio della pazzia. (La pazzia è in effetti la malattia caratterizzata dalla totale assenza di rapporti con il mondo esterno).

I marxisti di solito sono partiti dall'assunto che a operare alle spalle dell'uomo e a dirigerlo siano forze economiche e le loro rappresentazioni politiche. L'indagine psicoanalitica dimostra che si tratta di una concezione troppo ristretta. La società è formata da individui, ognuno dei quali dotato di una potenzialità di forti pulsioni, dalle più arcaiche alle più progressiste, e questo potenziale umano nel suo complesso è plasmato dall'insieme delle forze economiche e sociali caratteristiche di ogni data società. Tali forze dell'insieme sociale producono un certo inconscio sociale oltre a certi conflitti tra i fattori repressivi e determinati bisogni umani che sono essenziali per un sano funzionamento dell'essere, come un certo grado di libertà, una certa quantità di stimoli, di interessi esistenziali, di felicità. In effetti, come ho già detto, le rivoluzioni non sono soltanto espressione di nuove forze produttive ma anche della parte repressa della natura umana, ed esse riescono solo qualora le due condizioni si combinino. La repressione, sia essa a livello individuale o sociale, deforma l'uomo, lo frammenta, lo priva della sua completa umanità. La coscienza rappresenta l'"uomo sociale" determinato da una data società, e l'inconscio rappresenta l'uomo universale in noi, il buono e il cattivo, l'uomo totale che giustifica l'affermazione di Terenzio "non ritengo a me estraneo nulla di ciò che è umano". (Per inciso, era questo il motto favorito di Marx.)

La psicologia del profondo può contribuire anche a una problematica che occupa una posizione centrale nella teoria di Marx, sebbene questi non sia mai giunto a dargli soddisfacente

soluzione: quella dell'essenza e della natura dell'uomo. Da un lato Marx, soprattutto dopo il 1844, riluttava a servirsi di un concetto metafisico, antistorico, come quello di "essenza dell'uomo", un concetto che era stato usato per migliaia di anni da molti dominatori allo scopo di comprovare che le loro norme e leggi corrispondevano a quella che ciascuno di essi dichiarava essere l'immutabile "natura dell'uomo"; dall'altro, Marx era contrario a quella visione relativistica secondo la quale l'uomo nascerebbe come una tabula rasa sulla quale ogni cultura iscriverebbe il proprio testo. Se questo fosse vero, come mai l'uomo potrebbe ribellarsi alle forme di esistenza nelle quali una determinata società inserisce di forza i propri membri? E come avrebbe potuto Marx servirsi (lo ha fatto nel "Capitale") del concetto di "uomo mutilato" se non aveva l'idea di un "modello di natura umana" suscettibile di mutilazione? La risposta, alla luce dell'analisi psicologica, va cercata nel presupposto della non esistenza di un'"essenza dell'uomo" intesa quale una sostanza che rimane la stessa nel corso della storia. A mio giudizio, essa è nella constatazione che l'essenza dell'uomo risiede nella contraddizione stessa tra il suo essere nella natura, gettato nel mondo indipendentemente dalla sua volontà e contro la sua volontà rapitone, in un tempo e in un luogo accidentali, e il suo contemporaneo transcendere la natura grazie alla sua mancanza di attrezzatura istintuale e al fatto della consapevolezza di se stesso, degli altri, del passato e del presente. L'uomo, questo "scherzo di natura", si sentirebbe intollerabilmente solo se non riuscisse a superare la propria contraddizione trovando una nuova forma di unità. La contraddizione essenziale che è nell'esistenza dell'uomo lo obbliga a cercare una soluzione della contraddizione stessa, a trovare una risposta alla domanda che la vita gli pone fin dal momento della nascita. Al problema di come trovare l'unità si danno un certo numero di risposte certificabili ma di carattere limitato. L'uomo può trovare l'unità tentando di regredire allo stadio animale, togliendo di mezzo ciò che è specificamente umano (ragione e amore), facendosi schiavo o aguzzino di schiavi, trasformandosi in cosa oppure sviluppando i propri specifici poteri umani al punto da trovare una nuova unità con i suoi simili e con la natura divenendo un uomo libero - libero non soltanto da catene, ma libero anche di fare dell'attuazione

di tutte le sue potenzialità lo scopo vero della propria vita - un uomo cioè che la propria esistenza la deve al suo sforzo produttivo. L'uomo non ha alcuna "spinta al progresso" innata, ma è impulso dal bisogno di risolvere la propria contraddizione esistenziale, che torna a manifestarsi a ogni nuovo livello di sviluppo. È questa contraddizione o, per dirla altrimenti, le diverse e contraddittorie possibilità dell'uomo, a costituirne l'essenza.

Per riassumere: il presente scritto è un invito a introdurre nel pensiero marxista una psicoanalisi a orientamento dialettico e umanistico, per farne una sua componente importante. Io ritengo che il marxismo abbisogni di una simile teoria psicologica, e che la psicoanalisi a sua volta abbia la necessità di incorporare la genuina teoria marxista: è una sintesi che feconderà entrambi i campi.

3. PROFETI E SACERDOTI

Si può affermare senza tema di esagerazione che mai la conoscenza delle grandi idee prodotte dalla specie umana è stata diffusa in tutto il mondo come oggi, e che mai queste idee hanno avuto meno incidenza di oggi. Le idee di Platone e di Aristotele, dei profeti e di Cristo, di Spinoza e di Kant, sono note a milioni di individui delle classi colte d'Europa e d'America; esse vengono insegnate in migliaia di istituti di istruzione superiore, e alcune di esse sono predicate un po' dovunque nelle chiese di ogni osservanza. E tutto questo, in un mondo che fa propri i principi dell'egoismo illimitato, che coltiva il nazionalismo isterico e che si prepara a un folle olocausto. Come spiegare questa discrepanza?

Le idee non influenzano in profondità l'uomo quando siano insegnate semplicemente come idee e pensieri. Di norma, quando sono presentate come tali, servono a cambiare altre idee; nuovi pensieri prendono il posto di vecchi pensieri, nuove parole di vecchie parole. Ma tutto quel che si verifica è un mutamento di concetti e parole. E perché dovrebbe essere diversamente? È difficilissimo che una persona sia mossa da idee, e altrettanto difficile che afferri una verità. Perché possa farlo, occorre che superi resistenze, profondamente radicate, di inerzia, paura di sbagliare o di allontanarsi dal gregge. E non basta venire semplicemente a conoscenza di altre idee, per quanto in sé e per sé giuste e forti. Le idee infatti hanno effetto sull'uomo soltanto se sono vissute da chi le insegna, soltanto se sono personificate dal maestro, in altre parole soltanto se le idee si manifestano nella carne. Qualora un uomo esprima l'idea di umiltà e sia umile, ecco che coloro che gli prestano ascolto comprenderanno che cos'è l'umiltà; e non soltanto capiranno, ma crederanno che allude a una realtà, anziché riempirsi semplicemente la bocca di parole. Lo stesso vale per tutte le idee che un uomo, un filosofo, un insegnante di

religione, tenta di trasmettere.

Possiamo definire “profeti” coloro i quali proclamano idee - non necessariamente nuove - e in pari tempo le vivono. E i profeti dell'Antico Testamento facevano proprio questo: proclamavano l'idea che l'uomo doveva trovare una risposta alla sua esistenza, e che questa risposta consisteva nello sviluppo della sua ragione, del suo amore; e insegnavano che unità e giustizia erano inseparabilmente legate ad amore e ragione. I profeti vivevano ciò che predicavano. Non aspiravano al potere, ma anzi ne stavano alla larga, e non volevano neppure il potere implicito nell'essere profeti. Non si lasciavano impressionare dalla potenza, e dicevano la verità anche se questa costava loro il carcere, l'ostracismo, la morte. Non erano certo uomini che si tirassero da parte in attesa di vedere che cosa sarebbe accaduto; rispondevano ai loro simili perché si sentivano responsabili: ciò che accadeva agli altri accadeva a loro. L'umanità non era al di fuori, ma dentro di loro. Proprio perché scorgevano la verità, sentivano l'obbligo di proclamarla; non pronunciavano minacce, ma mostravano le opzioni con cui l'uomo era alle prese. Non è che un profeta aspiri a esser tale. Lo diviene semplicemente perché le scelte che gli si manifestano sono anch'esse semplici: un'idea che il profeta Amos ha espresso con estrema concisione: “Il leone rugge, chi non avrà paura? Il Signore, l'Eterno, parla, chi non profeterà?”. Ciò significa che la scelta è diventata di inequivocabile chiarezza. Non possono ormai sussistere dubbi, non ci sono evasioni possibili, e ne consegue che l'uomo il quale sia animato da senso di responsabilità non ha altra scelta che di diventare un profeta, qualsiasi cosa facesse in precedenza, badare alle pecore, coltivare la vigna, elaborare e insegnare idee. La funzione del profeta è di mostrare la realtà, indicare opzioni, protestare; la sua funzione consiste nel chiamare con voce possente, per svegliare l'uomo dal suo solito stato di sonnolenza. È la situazione storica a creare profeti, i quali non sono dunque il frutto del desiderio di diventarlo.

Molte sono le nazioni che hanno avuto i loro profeti. Budda visse il proprio insegnamento; Cristo le ha manifestate con la propria carne; Socrate è morto per le sue idee, Spinoza è vissuto in conformità a esse. E tutti costoro hanno lasciato una profonda traccia nella specie umana, proprio perché le loro

idee trovavano espressione nella loro stessa corporeità.

I profeti compaiono soltanto a intervalli nella storia dell'umanità. Morendo, essi lasciano il retaggio del loro messaggio, che è accolto da milioni di individui i quali ne fanno tesoro. È questa la ragione per cui l'idea si presta a essere sfruttata da altri che riescono ad approfittare dell'attaccamento della gente a essa per i propri scopi, che sono di dominare e controllare. Chiameremo sacerdoti coloro i quali fanno uso delle idee che i profeti hanno enunciato. I profeti vivono le proprie idee; i sacerdoti le somministrano a quanti hanno care le idee stesse. Le quali perdono così vitalità, si riducono a vuota formula. I sacerdoti affermano che è importantissimo il modo con cui l'idea è formulata, e ovviamente accade sempre che la formulazione acquisti importanza una volta che l'esperienza sia morta: altrimenti, senza la formulazione "corretta", come si potrebbe controllare gli altri controllandone i pensieri? I sacerdoti si servono dell'idea per organizzare gli esseri umani, per dominarli sottoponendone a vigilanza l'appropriata espressione dell'idea, e una volta che abbiano sufficientemente anestetizzato l'essere umano, dichiarano che questo non è capace di restare sveglio e di dirigere il corso della propria esistenza e che loro, i sacerdoti, agiscono per senso del dovere, addirittura per compassione, assolvendo alla funzione di guidare esseri umani che, lasciati a se stessi, hanno paura della libertà. Vero è che non tutti i sacerdoti agiscono e agivano a questo modo, ma la maggioranza di loro lo fanno, e ciò vale soprattutto per quelli che esercitano o esercitavano il potere.

Si hanno sacerdoti non soltanto in campo religioso. Ve ne sono in campo filosofico e politico. Ogni scuola filosofica ha i propri sacerdoti. Si tratta spesso di individui eruditissimi; il loro mestiere consiste nell'amministrare l'idea del pensatore originale, nel distribuirla, interpretarla, farne un oggetto da museo, in tal modo imbalsamandola. E ci sono, si è detto, i sacerdoti politici: negli ultimi centocinquanta anni se ne sono visti moltissimi. Essi hanno somministrato l'idea di libertà allo scopo di proteggere gli interessi economici della classe sociale di loro appartenenza. Nel XX secolo, i sacerdoti si sono assunti l'amministrazione delle idee socialiste. Laddove queste erano intese alla liberazione e all'indipendenza dell'uomo, i sacerdoti

hanno dichiarato, in una forma o nell'altra, che l'uomo non era capace di esser libero o che per lo meno non lo sarebbe stato ancora per lungo tempo. E nell'attesa, loro, i sacerdoti, erano costretti a farsene carico, decidendo come bisognasse formulare le idee, chi fosse un fedele credente e chi no. I sacerdoti di solito disorientano la gente perché si proclamano i successori del profeta e affermano di vivere secondo la loro predicazione. Ma, mentre anche un bambino si renderebbe conto che vivono in maniera esattamente opposta alla loro predicazione, la gran massa della gente subisce un efficace lavaggio del cervello e finisce per credere che, se i sacerdoti campano splendidamente, lo fanno per sacrificarsi, perché devono rappresentare la grande idea oppure che, se spietatamente massacrano, lo fanno soltanto perché mossi da fede rivoluzionaria.

Nessuna situazione storica più della nostra dovrebbe favorire l'emergere di profeti. L'esistenza dell'intera specie umana è minacciata da quella follia che è la preparazione alla guerra atomica. Una mentalità da età della pietra doppiata da cecità ci ha condotto a un punto tale che la specie umana sembra avviarsi rapidamente verso la fine della sua storia, e ciò proprio nel momento in cui è vicina ai suoi massimi raggiungimenti. E a questo punto, l'umanità ha bisogno di profeti, anche se è da dubitare che la loro voce possa avere la meglio su quella dei sacerdoti.

Uno dei pochi nei quali l'idea si è manifestata nella carne e che la situazione storica dell'umanità ha trasformato da maestri in profeti, è Bertrand Russell. Accade che questi sia un grande pensatore, ma la cosa non è davvero essenziale per essere un profeta. Russell, insieme con Einstein e Schweitzer, rappresenta la risposta dell'umanità occidentale alle minacce contro la sua esistenza, e ciò perché tutt'e tre hanno alzato la voce, hanno ammonito, hanno indicato le alternative possibili. Schweitzer ha vissuto l'idea del cristianesimo operando a Lambaréné; Einstein ha vissuto l'idea di ragione e umanesimo rifiutandosi di far parte dei coro di voci isteriche del nazionalismo dell'intellighenzia tedesca nel 1914 e ancora molte altre volte in seguito; Bertrand Russell per molti decenni ha continuato a esprimere le proprie idee di razionalità e umanesimo nei suoi libri, ma negli ultimi anni è sceso in

piazza allo scopo di mostrare a tutti che, quando le leggi di un paese sono in contraddizione con quelle dell'umanità, un uomo degno di tal nome deve scegliere le seconde.

Russell si è reso conto che l'idea, anche quando sia incarnata in una persona, acquista significato sociale soltanto se è fatta intimamente propria da un gruppo. Allorché Abramo discusse con Dio il destino di Sodoma, sfidando la giustizia celeste chiese che la città fosse risparmiata se vi si fossero trovati almeno dieci uomini giusti, non uno di più né uno di meno. Se ve ne fossero stati meno di dieci, in altre parole se fosse risultato che a Sodoma non c'era neanche il più sparuto gruppetto di persone in cui si fosse incarnata l'idea di giustizia, neppure Abramo avrebbe potuto pretendere che la città fosse risparmiata. Bertrand Russell mirava a provare che ci sono almeno dieci uomini in grado di salvare la città, ed è per questo motivo che ha arringato le folle, che con esse ha marciato, che ha partecipato a sit-in e che con altri è stato caricato a bordo di furgoni della polizia. Forse la sua era la voce di chi clama nel deserto, non però una voce isolata: Russell è stato il direttore di un coro, e che si tratti dei coro di una tragedia greca o di quello della Nona Sinfonia di Beethoven, è cosa che soltanto la storia dei prossimi anni potrà dimostrare.

Tra le idee che Bertrand Russell ha incarnato, forse la prima che meriti di essere menzionata, è quella del diritto-dovere dell'uomo alla disobbedienza.

Non intendo con questo riferirmi alla disobbedienza del “ribelle senza causa”, il quale disobbedisce perché non ha nulla per cui impegnarsi, se non il fatto di dire “no”. È questo un tipo di disobbedienza che è altrettanto cieca e impotente del suo contrario, l'obbedienza conformistica che è incapace di dire “no”. Intendo riferirmi invece all'uomo che è in grado di dire “no” perché è capace di affermazioni, che è in grado di disobbedire perché sa obbedire alla propria coscienza e ai principi che ha abbracciato; mi riferisco insomma al rivoluzionario, non al ribelle.

Nella stragrande maggioranza dei sistemi sociali, l'obbedienza è la virtù suprema, la disobbedienza il supremo peccato. Nella nostra cultura di solito accade che, quando si sentano “colpevoli”, gli individui si sentano in effetti

spaventati per essere stati disobbedienti. Contrariamente a quanto credono, non sono tormentati da un problema morale, ma dal fatto di non aver obbedito a un ordine. E non c'è da sorprendersene: in fin dei conti, l'insegnamento cristiano ha interpretato la disobbedienza di Adamo come un'azione che ha corrotto lui e il suo seme in misura tale, che soltanto lo speciale atto della grazia divina poteva salvarlo. Si trattava di un'idea che, inutile dirlo, era in pieno accordo con la funzione sociale della chiesa la quale sosteneva il potere dei sovrani insegnando la peccaminosità della disobbedienza. Solo coloro i quali prendevano sul serio gli insegnamenti biblici dell'umiltà, della fratellanza e della giustizia, si ribellavano all'autorità secolare, con il risultato che la chiesa quasi sempre li marchiava come ribelli e peccatori contro Dio. Il filone centrale del protestantesimo non ha mutato tale realtà; al contrario, mentre la chiesa cattolica manteneva viva la consapevolezza della differenza tra autorità secolare e autorità spirituale, il protestantesimo si alleava apertamente con il potere secolare. E Lutero non ha fatto che dare la prima, cruda espressione di questa tendenza, quando, a proposito dei contadini tedeschi rivoluzionari del XVI secolo, scriveva: "Ci sia quindi concesso di ricordare, a chiunque sia portato a colpire, pugnalarlo, sgozzare, segretamente o apertamente, che nulla può essere più tossico, dannoso e diabolico di un ribelle".

Nonostante la scomparsa del terrore religioso, i sistemi politici autoritari hanno continuato a fare dell'obbedienza la pietra angolare dell'esistenza umana. Le grandi rivoluzioni del XVII e XVIII secolo furono contro l'autorità regale, ma ben presto l'uomo tornò a fare una virtù dell'obbedienza ai successori del re, quale che fosse il nome da questi assunto. Che ne è oggi dell'autorità? Nei paesi totalitari, essa assume l'aspetto di manifesta autorità dello Stato, sostenuta dal rafforzamento del rispetto per l'autorità in seno alla famiglia e alla scuola. Dal canto loro, le democrazie occidentali si sentono fiere di aver superato l'autoritarismo del XIX secolo. Ma lo hanno superato davvero, o è accaduto semplicemente che sia mutato il carattere dell'autorità?

Il XX è il secolo delle burocrazie gerarchicamente organizzate nei governi, nelle attività economiche, nelle organizzazioni sindacali. E queste burocrazie amministrano

come se uomini e cose fossero tutt'uno; esse seguono certi principi, soprattutto quello economico del rispetto dei bilanci, della quantificazione, della massima efficienza e del profitto, e funzionano esattamente come farebbe un calcolatore elettronico programmato in base a codesti principi. L'individuo diviene un numero, si trasforma in cosa. Ma proprio perché non si ha a che fare con un'autorità manifesta, proprio perché non è "obbligato" a obbedire, l'individuo coltiva l'illusione di agire volontariamente, di seguire soltanto l'autorità "razionale". E chi potrebbe disobbedire a ciò che è "ragionevole"? Lo stesso accade in seno alla famiglia e alle istituzioni didattiche. La corruzione delle teorie di istruzione progressista ha dato vita a un metodo tale per cui al ragazzo non vien detto che fare, non gli vengono impartiti ordini, non lo si punisce per non averli eseguiti. Il ragazzo non fa che "esprimersi"; ma, fin dal primo giorno di vita, gli si inculca un empio rispetto per il conformismo, la paura di essere "diverso", il timore di restare isolato dal resto del gregge. L'"uomo dell'organizzazione", cresciuto in questo modo nella famiglia e nella scuola, e la cui educazione viene completata in seno a una vasta struttura, ha opinioni ma non convinzioni; si diverte, ma è infelice; è sempre disposto a sacrificare la propria vita e quella dei suoi figli nella volontaria obbedienza a poteri impersonali e anonimi; accetta i calcoli sulla megamorte, tanto di moda oggi a proposito di guerra termonucleare: metà della popolazione di un paese sterminata? "Perfettamente accettabile". Morte di due terzi della popolazione? "Forse inaccettabile".

La questione della disobbedienza è oggi di vitale importanza. Se, stando alla Bibbia, la storia umana è cominciata con un atto di disobbedienza - quello di Adamo ed Eva - se, stando al mito greco, la civiltà ha avuto inizio con l'atto di disobbedienza di Prometeo, non è improbabile che la storia umana venga conclusa da un atto di obbedienza, l'obbedienza ad autorità esse stesse prone ad antichi feticci, quelli della "sovranità statale", dell'"onore nazionale", della "vittoria militare", e che impartiranno l'ordine di premere i fatali bottoni a individui che obbediscono a loro e ai loro feticci.

Dunque, la disobbedienza, nell'accezione in cui qui si usa il

termine, è un atto di affermazione della ragione e della volontà. Non è tanto un atteggiamento contro qualcosa, quanto un atteggiamento per qualcosa: per la capacità umana di vedere, di dire ciò che si vede, di rifiutare ciò che non si vede. Per farlo non occorre che l'uomo sia né aggressivo né ribelle: basta che tenga gli occhi aperti, che sia ben desto e desideroso di assumersi la responsabilità di aprire gli occhi a coloro i quali corrono il rischio di perire per il fatto di essere immersi nel dormiveglia.

Ha scritto Karl Marx che Prometeo, il quale affermava di preferire di “essere incatenato a questa roccia anziché essere l'obbediente servo degli dèi”, è il santo patrono di ogni filosofo, il quale dovrebbe proporsi di riaffermare la funzione prometeica della vita stessa. Il detto di Marx rimanda con la massima evidenza al problema del nesso tra filosofia e disobbedienza. Gran parte dei filosofi non hanno disobbedito alle autorità della loro epoca. Socrate ha obbedito morendo, Spinoza ha rifiutato la cattedra piuttosto che trovarsi in conflitto con l'autorità, Kant è stato un buon cittadino, Hegel negli ultimi anni ha sostituito le sue simpatie rivoluzionarie giovanili con la glorificazione dello Stato. Ciononostante, Prometeo ha continuato a essere il loro santo patrono. E vero, quei filosofi sono rimasti nelle loro aule e nei loro studi, non sono scesi per le piazze, fedeli a un atteggiamento che ha molte ragioni sulle quali non mi soffermerò in questa sede. Ma in quanto filosofi, costoro disobbedivano all'autorità dei pensieri e dei concetti tradizionali, ai cliché nei quali si credeva e che venivano insegnati. Essi illuminavano le tenebre, ridestavano i dormienti, “osavano sapere”.

Il filosofo disobbedisce ai cliché e all'opinione pubblica perché obbedisce alla ragione e all'umanità. E proprio perché la ragione è universale e trascende le frontiere nazionali, accade che il filosofo il quale segua la ragione sia un cittadino del mondo; il suo soggetto è l'uomo: non già questo o quell'individuo, non già questa o quella nazione. La sua patria è il mondo, non lo è certo il luogo in cui è nato.

Nessuno ha espresso la natura rivoluzionaria del pensiero con maggior pregnanza di Bertrand Russell, che in “Principles of Social Reconstruction” (1916) [Trad. it. “Principi di riforma sociale”, Newton-Compton Italiana. Roma 1970 (Ndr)]

scriveva:

L'uomo ha più paura del pensiero che di ogni altra cosa al mondo: più della propria rovina, persino più della morte. Il pensiero è sovversivo e rivoluzionario, distruttivo e terrificante; il pensiero è implacabile nei confronti del privilegio, delle istituzioni ufficiali, delle comode abitudini; il pensiero è anarchico e senza legge, indifferente all'autorità, incurante della ben collaudata saggezza del passato. Il pensiero affonda lo sguardo nell'abisso dell'inferno e non se ne ritrae spaventato. Il pensiero vede l'uomo, debole frammento, immerso in oceani senza fondo di silenzio; e tuttavia non rinuncia al proprio orgoglio, e resta impassibile come se fosse il signore dell'universo. Il pensiero è grande, veloce e libero, è la luce del mondo, è la suprema gloria dell'uomo.

Ma, perché il pensiero divenga possesso di molti, anziché privilegio di pochi, dobbiamo farla finita con la paura. È la paura a impastoiare gli uomini: il timore che le loro amate credenze si rivelino illusorie, che le istituzioni grazie alle quali campano si dimostrino dannose, che essi stessi si manifestino meno meritevoli di rispetto di quanto non avessero supposto. “È ammissibile che il lavoratore abbia atteggiamenti da libero pensatore nei confronti della proprietà? E che cosa ne sarà di noi, i ricchi? È ammissibile che il giovane la pensi liberamente in materia di sesso? E che ne sarà della morale? È ammissibile che i soldati la pensino liberamente in merito alla guerra? E che ne sarà della disciplina militare? Facciamola finita con il pensiero! Si rientri nelle tenebre del pregiudizio, per tema che la proprietà, la morale e la guerra siano messe a repentaglio! Piuttosto che i loro pensieri siano liberi, è meglio che gli uomini siano stupidi, infingardi, tiranni. Infatti, se i loro pensieri fossero liberi, non penserebbero come noi, e questa calamità deve essere evitata a ogni costo”. Così ragionano, nelle profondità inconscie del loro animo, gli avversari del pensiero, e così agiscono nelle loro chiese, nelle loro scuole, nelle loro università.

La capacità di disobbedire di Bertrand Russell non ha radici in un principio astratto, bensì nella più concreta delle esperienze possibili: l'amore per la vita. E quest'amore irradia

da tutti i suoi scritti, così come irradiava dalla sua persona. Rara qualità, oggi, e rara soprattutto proprio nei paesi in cui gli esseri umani vivono nel pieno dell'abbondanza. Molti confondono brivido con gioia, eccitazione con interesse, consumo con essere. Lo slogan necrofiliaco “viva la morte”, se è consciamente usato solo dai fascisti, in realtà riempie i cuori di molti di quanti vivono nei paesi dell'abbondanza, sebbene non ne siano consapevoli, e si direbbe che qui vada ricercata una delle ragioni che spiegano perché la maggior parte delle persone sia disposta ad accettare la guerra atomica e la conseguente distruzione della civiltà e perché faccia così poco per prevenire la catastrofe. Bertrand Russell invece combatteva contro la minaccia di sterminio, non perché era un pacifista o in nome di questo o quel principio astratto, ma appunto perché era un uomo che amava la vita.

Per lo stesso motivo, rifiutava gli atteggiamenti di coloro i quali amano battere sul tasto della cattiveria dell'uomo, e che così facendo in realtà la dicono più lunga su se stessi e le loro cupe visioni che non sui loro simili. Ciò non significa che Bertrand Russell fosse un sentimentalista romantico. Era un realista cocciuto, critico, caustico, consapevole della profondità del male e della stupidità presenti nel cuore di ognuno, ciò che tuttavia non gli faceva confondere quest'evidenza con quella presunta corruzione innata che serve a razionalizzare il punto di vista di quanti sono troppo pessimisti per credere nella facoltà dell'uomo di creare un mondo in cui possa sentirsi in patria. “A parte quei pochi spiriti che sono nati senza peccato”, scriveva Russell in “Mysticism and Logic: A Free Man's Worship” (1903) [Trad. it. “Misticismo e logica e altri saggi”, Longanesi, Milano 1970. (Ndr)], “prima di poter mettere piede in quel tempio si deve attraversare una caverna di tenebre. La porta della caverna è la disperazione, e il suo fallimento è lastricato con le pietre tombali delle speranze morte. Qui l'Io deve morire; qui il desiderio, la brama insaziabile deve essere uccisa, perché soltanto così l'anima può liberarsi dall'imperio del Fato. Ma di là dalla caverna, il Cancellò della Rinuncia riporta alla luce della saggezza, grazie alla cui radianza il cuore del pellegrino è rallegrato da una nuova intuizione, da una nuova gioia, da una nuova tenerezza”. E nel 1910, in “Philosophical Essays”: “Ma per coloro i quali sono convinti

che la vita sul nostro pianeta sarebbe un'esistenza da carcerati, non fosse per le finestre spalancate su un mondo più grande che sta al di là; per coloro agli occhi dei quali la fede nell'onnipotenza dell'uomo sembra un atto di arroganza e i quali aspirano piuttosto alla libertà stoica frutto del dominio sulle passioni, che non al dominio napoleonico che veda i regni di questo mondo ai propri piedi: in una parola, agli occhi di coloro i quali non ritengono l'Uomo un adeguato oggetto di adorazione, il mondo del pragmatista apparirà angusto e insignificante, un mondo che priva la vita di tutto ciò che le conferisce valore e che rende l'Uomo stesso più piccolo, depredando l'universo che egli contempla di tutto il suo splendore". Negli "Unpopular Essays" (1950) [trad.it. "Saggi impopolari", La Nuova Italia. Firenze 1963 (Ndr)], Russell ha espresso con brillante efficacia le sue opinioni sulla presunta malvagità dell'uomo: "I figli, dopo essere stati membra di Satana nella teologia tradizionale e angeli misticamente illuminati nelle menti dei riformatori del sistema didattico, sono tornati a essere demonietti: non già diavoli teologici ispirati dal Maligno, bensì scientifici abomini freudiani ispirati dall'Inconscio. Appaiono anzi assai più perfidi di quanto non risultassero dalle diatribe dei monaci; nei manuali moderni fanno infatti sfoggio di un'ingegnosità e perseveranza, quanto a peccaminosa immaginazione, che non ha paragoni nel passato se non in sant'Antonio. È questa finalmente la verità obiettiva? O si tratta semplicemente di una fantasiosa compensazione degli adulti per il fatto che non è più loro permesso picchiare i piccoli flagelli? Rispondano i freudiani, uno per l'altro". Ancora una citazione dagli scritti di Russell, che mostra con quanta profondità questo pensatore umanista ha sperimentato la gioia di vivere. "L'amante, il poeta e il mistico", scriveva in "The Scientific Outlook" (1931) [Trad.it. "Panorama scientifico", Laterza Bari 1934 (Ndr)] "godono di soddisfazioni più piene di quelle mai accessibili a chi cerchi il potere perché possono conservare l'oggetto del loro amore, laddove chi aspiri al potere deve di continuo impegnarsi in nuove manipolazioni se non vuole essere assalito da un senso di vuoto. Quando morirò non voglio avere la sensazione di essere vissuto invano. Ho visto la terra colorarsi di rosso la sera, ho visto la rugiada splendere al mattino, ho visto la neve brillare sotto un gelido

sole; ho odorato la pioggia dopo la siccità, ho udito l'Atlantico in tempesta frangersi contro le scogliere di granito della Cornovaglia. La scienza può distribuire queste e altre gioie a più persone di quanti altrimenti ne godrebbero; e se così sarà, il suo potere sarà accortamente usato. Ma se la scienza sottrae alla vita i momenti ai quali la vita stessa deve i propri valori, essa non meriterà ammirazione, per quanto intelligentemente e abilmente possa condurre gli uomini lungo la strada che porta alla disperazione”.

Bertrand Russell era uno studioso, un uomo che credeva nella ragione. Ma quanto differiva dai molti che esercitano la stessa professione, quella di studioso! Agli occhi di costoro, ciò che conta è impadronirsi intellettualmente del mondo, persuasi come sono che il loro intelletto esaurisca la realtà e che non ci sia nulla di significativo che non possa esserne afferrato. Costoro sono scettici nei confronti di tutto ciò che non può essere rinchiuso in una formula intellettuale, e tuttavia rivelano un'ingenua mancanza di scetticismo nei confronti del loro stesso approccio scientifico. Sono più interessati ai risultati delle loro idee che non al processo di illuminazione che ha luogo in colui che indaga. È questo tipo di procedura intellettuale che aveva di mira Russell parlando del pragmatismo nei suoi “Philosophical Essays” (1910):

“Il pragmatismo”, scrive “fa appello a quell'indole mentale che trova sulla superficie del nostro pianeta tutto il materiale per la sua immaginazione; che nutre fiducia nel progresso e che ignora limiti non umani all'umano potere; che ama la lotta, con tutti i rischi connessi, perché il pragmatismo non nutre alcun dubbio circa la propria vittoria finale; che vede nella religione, così come nelle ferrovie e nella luce elettrica, un conforto e un aiuto nei problemi di questo mondo, non già una fonte di oggetti non umani a soddisfazione della sete di perfezione, di qualcosa da adorare senza riserve”.

Per Russell tuttavia, al contrario di ciò che afferma il pragmatismo, il pensiero razionale, lungi dall'essere la ricerca di certezze, è un'avventura, un atto di autoliberazione e di coraggio, che trasforma il pensatore rendendolo maggiormente desto e vitale.

Bertrand Russell era un uomo di fede: non di fede nel senso teologico, bensì di fede nel potere della ragione, nella capacità

dell'uomo di creare il proprio paradiso con i propri sforzi. In "Man's Peril from the Hydrogen Bomb" (1954) scriveva che "se si calcola sulla base delle ere geologiche, l'uomo vive solo da un periodo brevissimo, un milione di anni al massimo. Ma ciò che ha realizzato, soprattutto negli ultimi seimila anni, è qualcosa di assolutamente nuovo nella storia del Cosmo, almeno per quanto ci è dato di conoscerla. Per innumerevoli ere, il sole è sorto ed è tramontato, la luna è cresciuta ed è calata, le stelle hanno brillato nottetempo, ma è stato soltanto con l'avvento dell'Uomo che queste cose sono state comprese. Nel grande mondo dell'astronomia e nel piccolo mondo dell'atomo, l'Uomo ha schiuso segreti che si sarebbero potuti credere inviolabili. In arte, in letteratura, in campo religioso, certuni hanno dato prova di una sublimità di sentimento tale da giustificare la preservazione della specie. E tutto questo dovrà terminare in un banale orrore perché così pochi sono capaci di pensare all'Uomo anziché a questo o quel gruppo di individuo? La nostra specie è talmente priva di saggezza, a tal punto incapace di amore imparziale, così sorda persino ai più elementari dettami dell'autoconservazione, che la prova suprema della sua sciocca ingegnosità sarà lo sterminio di ogni vita sul pianeta? Perché non saranno soltanto gli esseri umani a perire, ma anche gli animali e le piante che nessuno può accusare di comunismo o di anticomunismo.

"Non posso credere che sarà questa la fine. Vorrei che gli uomini dimenticassero per un momento le loro diatribe e riflettessero che, se permetteranno a se stessi di sopravvivere, esistono tutti i motivi per aspettarsi che i trionfi del futuro superino in misura incommensurabile i trionfi del passato. Davanti a noi, se lo vogliamo, sta un continuo progresso in fatto di felicità, conoscenza e saggezza. E sceglieremo noi invece la morte perché siamo incapaci di dimenticare le nostre diatribe? Da essere umano, rivolgo un appello agli esseri umani: ricordatevi della vostra umanità e dimenticate il resto. Se così potrete fare, davanti a voi si spalancherà la strada verso un nuovo paradiso; altrimenti, nulla si aprirà davanti a voi se non la morte universale".

Codesta fede affonda radici in una qualità senza di cui né la filosofia né la lotta contro la guerra di Bertrand Russell riuscirebbero comprensibili: il suo amore per la vita.

Per molti questo può significare ben poco, perché ritengono che tutti amino la vita. Forse che ognuno di noi non s'aggrappa a essa quando la senta minacciata, forse che non si diverte moltissimo, non si concede un bel po' di eccitanti emozioni?

Tanto per cominciare, non è vero che la gente si aggrappi alla vita quando la senta minacciata; come altrimenti spiegare la passività di fronte alla minaccia di sterminio nucleare? Inoltre, troppi confondono eccitazione con gioia, emozione con amore per la vita. Costoro sono "privi di gioia nel pieno dell'abbondanza". Il fatto è che tutte le virtù per cui il capitalismo è oggetto di lode - l'iniziativa individuale, la prontezza ad assumersi rischi, l'indipendenza - da un pezzo sono scomparse dalla società industriale e sono reperibili soprattutto nei film western e tra i gangster. Nell'industrialismo burocratico, centralizzato, indipendentemente dall'ideologia politica è in continua crescita il numero di coloro che provano disgusto per la vita e che desiderano morire per superare il loro tedio. Sono quelli che affermano "meglio morti che rossi", ma sotto sotto il loro motto è "meglio morti che vivi". Come ho già detto, la forma estrema di un atteggiamento del genere è reperibile tra quei fascisti il cui motto era "viva la morte". Nessuno se ne è reso conto più chiaramente di Miguel de Unamuno quando per l'ultima volta in vita ha preso la parola all'Università di Salamanca della quale era rettore al momento dell'inizio della guerra civile spagnola; lo spunto gli fu fornito da un discorso pronunciato dal generale Millan Astray, il cui motto preferito era appunto "Viva la muerte", e uno dei seguaci del generale l'aveva gridato dal fondo dell'aula. Quando il generale ebbe finito il suo discorso, Unamuno si levò e disse: "Un momento fa mi è giunto all'orecchio un grido necrofilico e insensato: "Viva la muerte!". E io, che ho trascorso la mia vita a elaborare paradossi che hanno provocato l'irritazione di quanti non riuscivano a comprenderli, io devo dirvi, da esperto del genere, che questo bizzarro paradosso mi riesce ripugnante. Il generale Millan Astray è un mutilato, e lo dico senza il minimo sottinteso: è un invalido di guerra. Lo era anche Cervantes. Purtroppo, in Spagna in questo momento di mutilati ce ne sono troppi, e ben presto ce ne saranno ancora di più se Dio non ci soccorre. Mi fa male pensare che il generale Millan Astray

possa costituire il modello della psicologia di massa. Un mutilato che manchi della grandezza spirituale di un Cervantes, è avvezzo a cercare un ominoso sollievo nel provocare mutilazioni tutt'attorno a lui". A quest'uscita, Millan Astray non fu più in grado di trattenersi e strillò: "Abajo la inteligencia!". Da parte dei falangisti presenti si gridò ancora "Viva la muerte" a sostegno dell'invettiva del generale, ma Unamuno continuò: "Questo è il tempio dell'intelletto, e io ne sono il sommo sacerdote. Voi ne profanate il sacro recinto. Vincerete perché disponete di forza bruta più che sufficiente, ma non convincerete perché per convincere dovrete persuadere. E per persuadere avreste bisogno di ciò che vi manca: ragione e diritto dalla vostra. Ritengo futile esortarvi a pensare alla Spagna. Ho finito".

Tuttavia, l'attrazione per la morte che Unamuno definiva necrofilia non è un prodotto del solo pensiero fascista, bensì un fenomeno profondamente radicato in una cultura sempre più dominata dalle organizzazioni burocratiche delle grandi aziende, dei governi e degli eserciti, oltre che dal ruolo preponderante di cose, aggeggi e macchine prodotti dall'uomo. Quest'industrialismo burocratico tende a trasformare gli esseri umani in cose, tende a sostituire la natura con congegni tecnici, l'organico con l'inorganico.

Una delle primissime espressioni di quest'amore per la distruzione e le macchine, oltre che di disprezzo per la donna (la donna è una manifestazione di vita per l'uomo esattamente come l'uomo è una manifestazione di vita per la donna), è reperibile nel Manifesto futurista del 1909 di Marinetti, uno dei battistrada intellettuali del fascismo italiano. Vi si legge:

... 4. Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità. Un automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo... un automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bello della Vittoria di Samotracia.

5. Noi vogliamo inneggiare all'uomo che tiene il volante, la cui asta ideale attraversa la Terra, lanciata a corsa, essa pure, sul circuito della sua orbita.

... 8. ...Perché dovremmo guardarci alle spalle, se vogliamo

sfondare le misteriose porte dell'Impossibile? Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente.

9. Noi vogliamo glorificare la guerra - sola igiene del mondo - il militarismo, il patriottismo, il gesto distruttore dei libertari, le belle idee per cui si muore e il disprezzo della donna.

10. Noi vogliamo distruggere i musei, le biblioteche, le accademie d'ogni specie, e combattere contro il moralismo, il femminismo e contro ogni viltà opportunistica o utilitaria.

Non c'è, tra gli esseri umani, distinzione di maggior momento di quella tra coloro che amano la vita e coloro che amano la morte. L'amore per la morte è un'acquisizione tipicamente umana. L'uomo è l'unico animale che può annoiarsi, l'unico animale che può amare la morte. L'impotente (e non mi riferisco all'impotenza sessuale) non è in grado di creare vita, ma può distruggerla e in tal modo trascenderla. L'amore della morte nel pieno della vita costituisce la suprema perversione. Non mancano i veri e propri necrofili, i quali plaudono alla guerra e la promuovono, sebbene per lo più non siano consapevoli delle proprie motivazioni e razionalizzino i propri desideri camuffandoli di dedizione alla vita, all'onore e alla libertà. Ma costoro sono probabilmente una minoranza, mentre c'è chi non ha mai fatto una scelta tra vita e morte e per nasconderselo si è rifugiato nell'attivismo. E non plaude alla distruzione, ma neppure alla vita. Manca della gioia di vivere che sarebbe indispensabile per opporsi decisamente alla guerra.

Ha detto Goethe che la distinzione di maggior momento tra vari periodi storici è quella tra fede e incredulità, e soggiungeva che tutte le epoche in cui ha dominato la fede sono state brillanti, entusiasmanti, feconde, mentre quelle in cui ha prevalso l'incredulità non lasciano traccia perché nessuno ha voglia di dedicarsi a ciò che è sterile. La "fede" di cui parlava Goethe affonda salde radici nell'amore per la vita. Le culture che creano le premesse dell'amore per la vita sono in pari tempo culture della fede, laddove quelle che non sono in grado di promuovere quest'amore non sono neppure capaci di creare fede.

Bertrand Russell è stato un uomo di fede. Ne leggo i libri, seguo le sue attività per la pace, e mi sembra che il massimo movente della sua intera personalità sia l'amore per la vita. Russell ha richiamato il mondo alla sorte che lo minaccia, esattamente come lo facevano i profeti, e ciò perché amava la vita in tutte le sue forme e manifestazioni. Ancora una volta come i profeti, Russell non è stato un determinista intento a proclamare che il futuro storico è predeterminato: era un "alternativista", il quale si rendeva conto che a essere predeterminate sono soltanto certe scelte limitate e costatabili. L'alternativa che a noi si pone è quella tra metter fine alla corsa agli armamenti nucleari e la distruzione. E se la voce di un profeta come Bertrand Russell prevarrà sulle voci di disperazione e stanchezza, dipenderà dal grado di vitalità che il mondo, e soprattutto le giovani generazioni, hanno ancora in sé. Se siamo destinati a soccombere, non potremo certo dire di non essere stati messi in guardia.

4. L'UMANESIMO COME CONCEZIONE GLOBALE DELL'UOMO

Uno dei più straordinari eventi di questi anni Sessanta, soprattutto negli Stati Uniti, in Europa e nell'America Latina, è rappresentato dalla rinascita dell'umanesimo. Di solito, il rapporto tra “umanesimo” e “rinascita” è inteso in senso opposto, si parla cioè di umanesimo del Rinascimento. E in effetti esiste una definizione di umanesimo (a mio giudizio troppo restrittiva) che lo intende appunto quale quel movimento, manifestatosi nel XV e XVI secolo, di ritorno alla cultura e alle lingue classiche: greco, ebraico e latino. Ma la definizione di umanesimo come concezione globale dell'uomo è di tutt'altro genere; si tratta certamente di una concezione che ha avuto il proprio culmine durante il Rinascimento, ma che ha una tradizione vecchia di duemilacinquecento anni, e che ha avuto esordio con i profeti nel mondo occidentale e con gli insegnamenti buddisti in Oriente.

Quali sono i principi fondamentali di quest'umanesimo? La concezione può essere così sintetizzata: uno, fede nell'unità della specie umana, in quanto non v'è nulla di umano che non sia reperibile in ciascuno; due, accentuazione della dignità umana; tre, affermazione della capacità di autosviluppo e autoperfezionamento dell'uomo; quattro, importanza attribuita alla ragione, all'obiettività, alla pace. Il filosofo polacco Adam Schaff nel suo libro “Il marxismo e la persona umana” [Feltrinelli, Milano 1973. (Ndt)] ha dato un'altra definizione dell'umanesimo, che per lui è “un sistema di riflessioni sull'uomo il quale fa dell'uomo stesso il dio supremo e si preoccupa di creare in pratica le condizioni migliori per la sua felicità”.

Mi proverò a dare un'idea delle varie espressioni che la concezione umanistica ha trovato in differenti periodi culturali.

Cominciamo dall'umanesimo buddista. Il buddismo classico è quella che oggi si chiamerebbe "filosofia esistenziale"; partendo da un'analisi della concrete condizioni dell'esistenza umana, esso approda all'idea che questa implichi necessariamente la sofferenza e che ci sia un unico modo per sottrarvisi, ed è di metter fine alla cupidigia. In questa visione è implicito un concetto generale dell'uomo, un modello di natura umana, e in pari tempo una risposta a quello che per il buddismo è il problema centrale, vale a dire l'umana sofferenza.

Un'altra versione della concezione umanistica è reperibile nell'Antico Testamento. In Isaia, XIX, 23-25, si legge: "In quel giorno, vi sarà una strada dall'Egitto all'Assiria, e gli Egiziani serviranno l'Eterno con gli Assiri. In quel giorno, Israele sarà terzo con l'Egitto e con l'Assiria, e tutti e tre saranno una benedizione in mezzo alla terra. L'Eterno degli eserciti li benedirà, dicendo: "Benedetti siano l'Egitto, mio popolo, l'Assiria, opera delle mie mani, e Israele, mia eredità"". È un valido esempio dello spirito universalistico e della convinzione che ogni singolo dev'essere al centro della meditazione. Nell'Antico Testamento si ritrova un pensiero specificamente umanistico, quello della necessità di amare il prossimo come se stessi (e tutti sappiamo quanto difficile sia), ma ce n'è anche uno che di gran lunga lo trascende: bisogna amare lo straniero, colui che non ha legami con noi né di sangue né di familiarità. "Non opprimete lo straniero, voi lo conoscete, l'animo dello straniero, giacché siete stati stranieri nel paese d'Egitto" (Esodo, XXIII, 9). È implicito, in questo comandamento che un'altra persona la si capisce soltanto nella misura in cui si sia sperimentato ciò che la persona stessa ha vissuto, e inoltre che tutti siamo partecipi della stessa esperienza umana. È per questo che possiamo comprenderci a vicenda.

La stessa idea è stata ripresa dal pensiero cristiano ed espressa nel comandamento "Amate i vostri nemici" (Matteo, V, 44), il quale acquista particolare rilievo in una società di cui il 95 per cento dei componenti afferma di credere in Dio, e tuttavia le cronache sulla guerra del Vietnam che da noi in America si leggono riguardano per lo più il numero di vietcong uccisi giorno per giorno. E il paradosso di una cultura cristiana in cui la religione si è ridotta quasi affatto a ideologia. Inutile

dire che anche l'idea di Cristo entro la religione cristiana era espressione di spirito umanistico. Scriveva Nicolò Cusano, uno dei grandi teologi rinascimentali: "L'umanità di Cristo congiunge gli uomini e costituisce la prova suprema dell'intima unità della specie umana". Una volta ancora, l'accento è qui posto, come sempre nel pensiero umanistico, sull'"interiore unità della specie umana".

Esiste un umanesimo greco, al quale dobbiamo opere come l'Antigone di Sofocle, una delle più alte tragedie ispirate a quest'atteggiamento; in essa, Antigone rappresenta l'umanesimo e Creonte le leggi disumane che sono opera dell'uomo.

Ha scritto quel grande umanista latino che è stato Cicerone: "Dovete concepire quest'universo tutto come una comunità di cui fanno parte sia uomini che dèi". L'idea di comunità dello scrittore latino è affatto diversa da quella di un'organizzazione come le Nazioni Unite: è un concetto assai più radicale, assai più ampio, e che qui trova perfetta espressione.

Le grandi figure dell'umanesimo rinascimentale, Erasmo da Rotterdam, Pico della Mirandola, Postel, e con essi molti altri, hanno elaborato il concetto fino a farlo coincidere con una visione in cui l'accento è posto sull'"uomo come tale", sull'uomo nella sua interezza, il cui compito è di dispiegarsi senza limiti, di diventare ciò che è in potenza. E con l'importanza attribuita dal Rinascimento alle potenzialità dell'uomo e alla necessità della loro attuazione, ha inizio un nuovo capitolo del pensiero umanistico. Esso non è certo alieno all'umanesimo precedente, con la differenza però che sottolinea con maggior vigore un particolare aspetto. Per i pensatori umanistici del Rinascimento, gran peso ha la ragione e forte è l'accento posto sulla pace. Essi si avvedevano del fanatismo che caratterizzava le due fazioni dell'epoca, protestanti e cattolici, e si rendevano conto dell'irrazionalità delle emozioni coinvolte; e tentavano, sia pure invano, di impedire lo scoppio di conflitti. La Guerra dei Trent'anni, che fu tanto catastrofica per l'Europa, sia sotto il profilo spirituale che materiale, scoppiò nonostante i disperati sforzi dei filosofi umanisti di scongiurarla creando un'atmosfera di obiettività.

Per quanto riguarda la filosofia dell'Illuminismo tra il XVII e il XIX secolo, basterà menzionare qualche nome: Spinoza,

Locke, Lessing, Freud e Marx, senza dimenticare uno dei massimi umanisti europei, Goethe, il quale nel 1814 scriveva che “la nazione tedesca è nulla, ma l'individuo tedesco è qualcosa. Eppure si pensa che sia vero il contrario. I tedeschi dovrebbero essere dispersi da un capo all'altro del mondo, come gli ebrei, perché possano sviluppare appieno, a pro dell'umanità, tutto il bene che c'è in loro”. È un'affermazione che a mio giudizio sarebbe ritenuta criminale, in pratica un atto di tradimento, nella Germania d'oggi e che suonerebbe quanto mai oltraggiosa anche agli orecchi di moltissime altre nazioni. Mi sia permesso di citare ancora Goethe, e precisamente quanto scrisse, sempre nel 1814, a proposito delle cosiddette “guerre di liberazione” napoleoniche: “I nostri giovani considerano ottima cosa entrare nelle file dell'esercito. Si tratta di una professione assai allettante, soprattutto perché dà modo di farsi la reputazione di patriota”.

L'essenza stessa dell'umanesimo, l'idea cioè che l'umanità tutta quanta è in ognuno di noi, è reperibile nel Rinascimento e prima ancora di questo, ma è stato Goethe a formularla con la massima chiarezza: “Gli uomini recano in sé, non soltanto la loro individualità, ma anche l'intera umanità con tutte le sue possibilità”. In un certo senso, Freud ha tradotto in pratica l'idea umanistica di Goethe: l'intera psicoanalisi, vale a dire il tentativo di capire ciò che in un'altra persona è inconscio, si basa sul presupposto che ciò che scopriamo nell'inconscio altrui è all'opera anche in noi stessi. Se non fossimo tutti un po' pazzi, un po' cattivi, un po' buoni, se tutti non recassimo dentro di noi tutte le possibilità, buone e cattive, dell'uomo, come potremmo capire l'inconscio, il contenuto non convenzionale, non ufficiale, della mente di un altro? (Naturalmente, parlo di comprenderlo, non di interpretarlo secondo i libri di testo).

Uno degli ultimi grandi umanisti del secolo scorso è stato Marx, che nei “Manoscritti filosofici”, I, 3, p. 124, lasciò scritto: “Un essere umano non si ritiene indipendente a meno che non sia padrone di se stesso, e tale è soltanto a patto di dovere a se stesso la propria esistenza. Un uomo che viva grazie al favore di un altro, si considera un essere dipendente”. L'uomo è indipendente soltanto se si appropria della molteplicità del suo essere sotto tutti i punti di vista, in modo

cioè da essere uomo completo.

Qui, Marx si apparenta strettamente a Goethe e ai filosofi del Rinascimento. Ma ciò che Marx sottolinea forse con più vigore di ogni altro è l'indipendenza, il fatto di non dovere la propria esistenza a nessun altro o, per ricorrere a un termine da lui spesso usato, l'"autoattività". Nel caso specifico, "attività" significa non già fare qualcosa, essere indaffarati, bensì il processo di produttività interiore, concetto assai vicino a quelli di Aristotele e Spinoza. Marx lo ha espresso anche in un altro passo degli stessi "Manoscritti" (I, 3, p. 149): "Se si ama senza ottenere amore in cambio (se cioè non si è in grado di fare di se stessi persone amate mediante la manifestazione di se stessi come persone amanti), vuol dire che il proprio amore è impotente, una sventura". Il lettore che ignorasse trattarsi di Marx, potrebbe essere indotto a rifarsi a fonti buddiste o rinascimentali. Purtroppo, Marx nell'Unione Sovietica è quasi altrettanto frainteso che negli Stati Uniti, con la conseguenza che questo suo risvolto umanistico è assai poco noto.

In generale, può dirsi che l'umanesimo sia sorto quale reazione a una minaccia contro l'uomo. Oggi viviamo in un periodo in cui la minaccia che pesa sull'esistenza dell'uomo è particolarmente grave. In primo luogo, e potrebbe sembrare ovvio, è una minaccia per la stessa esistenza fisica dell'uomo, dovuta ai crescenti preparativi di guerra atomica. Ma c'è anche un'altra minaccia, ed è contro l'esistenza spirituale dell'uomo. Nella società industriale - capitalistica o sedicente comunista, non fa differenza - l'uomo diviene sempre più una cosa, l'*homo consumens*, un eterno cliente. Tutto si trasforma in oggetto di consumo. L'uomo diviene un alienato, sempre più un "uno" e sempre meno un "io", per usare l'espressione di Heidegger. Diventa sempre più l'uomo dell'organizzazione, l'uomo-cosa, e corre il rischio di perdere l'essenza stessa della sua umanità, il fatto d'esser vivo.

È appunto come reazione a questi pericoli che negli ultimi dieci anni è sorto il nuovo movimento umanistico, ovvero rinascita dell'umanesimo, manifestandosi, cosa degna di nota, in tutte le sfere dell'ideologia. Un nuovo umanesimo è visibile nella chiesa cattolica, validamente aiutato e incrementato da Giovanni XXIII. Basta menzionare nomi come quello di

Chardin oppure di teologi come Karl Rahner, perché risulti evidente la vitalità di questo movimento, di cui si trova l'equivalente anche nella chiesa protestante. Ne è uno dei massimi rappresentanti Albert Schweitzer. E, sebbene sia meno nota, la stessa rinascita è evidente nel marxismo. Ma non la si costata certo nell'Unione Sovietica, o meglio è difficile dire se in quel paese è in atto, perché nulla in merito sarebbe pubblicato o reso noto; assai maggior rilievo essa ha invece nei paesi socialisti minori, Jugoslavia, Polonia, Cecoslovacchia, Ungheria. Adam Schaff e György Lukacs sono soltanto due dei molti che danno espressione alla rinascita dell'umanesimo nell'ambito del marxismo dell'Europa orientale [Erich Fromm (a cura di), "An International Symposium on Socialist Humanism", Doubleday, New York 1965, e Anchor Books, New York 1966 (ed. tascabile) (trad. it. "L'umanesimo socialista" Rizzoli, Milano 1975). Si tratta di una raccolta di scritti di marxisti statunitensi ed europei, parecchi dei quali appartenenti ai paesi socialisti minori].

È innegabile che i concetti degli umanisti cattolici, degli umanisti protestanti e degli umanisti marxisti (e di questi ultimi tra loro) sono assai diversi. Ma è anche innegabile che abbiano molto in comune. In primo luogo, l'insistita affermazione che a contare non è soltanto la concettualizzazione, dal momento che l'esperienza umana a essa sottesa è altrettanto importante. Infatti, gli stessi concetti possono esprimere o celare le più diverse realtà umane, e concetti diametralmente opposti possono essere espressioni delle stesse realtà. In altre parole, se è importante l'espressione di un atteggiamento mediante un concetto, sia esso filosofico, politico o teologico, il concetto stesso ha significato soltanto se viene riferito alla realtà dell'esperienza di colui che lo esprime. I concetti in sé e per sé sono a buon mercato: chiunque può apprendarli così come impara una lingua straniera, questi meglio, quegli meno bene; ma essi sono null'altro che parole se le azioni dell'individuo nella vita d'ogni giorno - per quanto attiene a guerra e pace, ai suoi atteggiamenti verso i suoi simili, ai molti atti con i quali un uomo si esprime assai più fedelmente che non con ciò che dice - non sono radicate nella sua sostanza umana. Gli umanisti appartenenti ai più diversi campi dottrinali e concettuali trovano dunque molte più cose

in comune tra loro di quanto non siano le differenze; si capiscono a vicenda assai bene, ancorché ciascuno di essi si attenga al proprio sistema referenziale.

Il secondo elemento comune al neoumanesimo odierno è la preoccupazione per l'uomo e la sua completa fioritura, il proposito di salvarlo non soltanto dall'estinzione fisica ma anche dalla morte spirituale di cui lo minaccia la società industriale.

Non può quindi sorprendere che oggi l'umanesimo in tutte le sue manifestazioni abbia a cuore soprattutto la pace, e con essa il proposito di evitare il fanatismo e le conseguenze del fanatismo, vale a dire i folli preparativi di distruzione universale.

Proprio perché gli umanisti hanno tanto in comune, il dialogo tra loro è sempre più intenso; e non si tratta affatto di una controversia in senso medioevale, bensì di un vero e proprio colloquio. Così per esempio, un congresso tenuto all'Università di Notre-Dame, ha visto riuniti marxisti di vari paesi europei e teologi protestanti e cattolici; l'anno scorso (1964) hanno avuto luogo a Salisburgo due altri congressi del genere, che si terranno con sempre maggior frequenza, nello spirito del Concilio ecumenico e grazie alla tendenza, sempre più forte tra i marxisti dei paesi socialisti minori, a prendere in considerazione i problemi dell'umanesimo, i problemi dell'uomo. Certo, tra le varie sfumature dell'odierno umanesimo non mancano le differenze. L'umanesimo cattolico e il protestante attribuiscono la stessa importanza all'amore, alla tolleranza, alla pace, ma nell'ambito di una cornice teistica secondo la quale queste mete e questi valori sono garantiti dall'esistenza di Dio. L'umanesimo esistenziale, che trova la sua più vivace espressione in Sartre, insiste sull'assoluta libertà dell'uomo, anche se in pari tempo contiene una forte dose di disperazione e, oserei dire, di egoismo borghese. (Questa mia è naturalmente una critica dalla quale molti discorderanno). D'altro canto, è indubbio che l'esistenzialismo sartriano costituisce uno degli aspetti più importanti dell'odierna filosofia umanistica.

L'umanesimo socialista presenta due aspetti sui quali desidero richiamare l'attenzione. Il primo di essi trova chiara espressione nel già citato libro di Adam Schaff, il quale

individua nella corrente i seguenti elementi: la concezione che essa si fa dell'uomo è quella di un essere autonomo, senza alcun riferimento teistico; si tratta di un umanesimo militante, vale a dire un umanesimo politico, caratterizzato da ottimismo, frutto non già di un atto di fede, bensì di convinzione. (È comprensibile che in un paese come la Polonia, dove lo scontro principale è tra marxisti e chiesa cattolica, un autore sia portato a enfatizzare il distacco dalla chiesa stessa). Sempre stando a Schaff, un altro risvolto dell'umanesimo socialista è l'amore per i propri simili, la negazione dell'egoismo, l'aspirazione alla felicità perseguita nella lotta per la felicità altrui. Non manca, in questa concezione, una sfumatura del pensiero borghese del XIX secolo, una reminiscenza del "massimo bene per il massimo numero", ma nella sua abiura dell'egoismo Schaff si rivela più profondo, e anzi in pieno contrasto, con il pensiero borghese degli ultimi secoli. (Inutile aggiungere che l'abolizione delle condizioni sociali dell'infelicità generale costituisce l'aspetto pratico dell'umanesimo marxista).

Ma una questione di importanza cruciale è che cosa Schaff vuol dire parlando di "lotta per la felicità altrui", ed è questo il secondo sul quale vorrei soffermarmi. Che cos'è la felicità? La si può definire in termini soggettivi? La felicità si ha forse laddove una persona faccia ciò che desidera? Ne conseguirebbe che un masochista è felice quando viene frustato, un sadico è felice quando può frustare, un drogato lo è quando ha la sua droga. Se definiamo la felicità in termini soggettivi, di possibilità per ognuno di fare ciò che desidera, ci troviamo ad avere una teoria etica dei laissez-faire interpretato alla lettera, la quale perde ogni significato perché, mancando la possibilità di una definizione in termini oggettivi, una felicità del genere potrebbe essere indifferentemente il meglio o il peggio.

E d'altro canto, lo scopo della vita può essere definito in termini obiettivamente validi? Tentandolo, non torniamo per caso alla religione tradizionale o al sistema staliniano, dove la chiesa o lo Stato stabiliscono che cosa è bello, che cosa è buono, a che cosa l'uomo dovrebbe aspirare? Si pone allora un problema assai arduo: esiste un modo di superare una contraddizione in apparenza così tenace, è possibile arrivare a valori oggettivamente validi senza tornare a un sistema di

valori determinato dallo Stato o dalla chiesa e imposto agli esseri umani? Sono interrogativi comuni a gran parte degli umanisti, che concordino o meno con Schaff.

Dobbiamo far nostro il principio che non devono esserci dogmi né imposizioni forzose e che, nella misura in cui si tratti di un concetto di umanesimo non teistico, idee e valori non possono fondarsi sulla fede in Dio. Non dev'esserci imposizione forzosa che impedisca alla gente la soddisfazione dei loro desideri, ivi compresi quelli dei drogati, né che proibisca nessun genere di attività sociale a patto che non sia lesiva per altri (e questo non vale in particolare per il sesso, che non fa poi tanto male). Mi sembra che il problema non sia quello di opporre tabù e proibizioni alla soddisfazione dei desideri, bensì di invogliare l'uomo a coltivare desideri che siano davvero umani, desideri degni di un essere in perenne sviluppo, attivo, vitale. Il progresso è possibile solo a patto che i desideri umani siano coltivati, né può essere frutto della regolamentazione della soddisfazione di desideri già esistenti: non avrebbe senso.

Come fare a stimolare certi desideri? A mio giudizio, essenzialmente in due modi. In primo luogo prendendo sul serio la nostra tradizione umanistica, perché oggi non è presa affatto sul serio. Gran parte di ciò che diciamo in merito a essa, è predicazione, è ideologia, e non riflette affatto le realtà della vita. Dobbiamo chiederci se la nostra tradizione umanistica - la tradizione degli anni migliori toccati in sorte alla specie umana, gli ultimi venticinque secoli - possa costituire una smentita del nostro modo di vivere attuale. In secondo luogo, da socialista qual sono io ritengo che i desideri umani possano essere stimolati soltanto da una prassi e un'organizzazione sociale diverse, da una diversa atmosfera sociale [Erich Fromm, "The Sane Society" cit. (trad. it. cit.) (Ndt)].

Dobbiamo poi chiederci come si possa comprovare la validità di certi obiettivi umani, di certi valori umani, se essa non ha il proprio fondamento in Dio, nella rivelazione o nella semplice tradizione. A mio giudizio, è possibile farlo muovendo dall'esame delle condizioni dell'esistenza umana, dall'analisi delle contraddizioni insite nell'esistenza stessa e del modo migliore di superarle. È un compito che è stato affrontato con estrema efficacia duemilacinquecento anni fa dal buddismo. Si potrà concordare o meno con le sue

conclusioni, ed è certo che il buddismo oggi è comunque in larga misura frainteso, ma è innegabile che si sia trattato di un tentativo assolutamente non mitologico, razionale, di comprendere l'esistenza umana, di cogliere i problemi e trovare una risposta. Possono esserci risposte migliori, ma sotto il profilo metodologico fu allora che per la prima volta venne compiuta un'analisi obiettiva, razionale.

Più specificamente, ritengo che le risposte e i valori di questo tipo di umanesimo vadano cercati nella direzione che ora illustrerò. Nella personalità produttiva, autoattivata nel senso di Spinoza, Goethe o Marx, risiede uno dei supremi valori; una personalità del genere è l'opposto dell'homo consumens, l'eterno lattante che costituisce la struttura caratteriale media dell'odierna società industriale. La persona dovrebbe inoltre sviluppare la propria capacità di amare e la propria ragione. Un altro altissimo valore dovrebbe essere visto nella capacità umana di trascendenza, termine di solito usato in senso teologico. Si dice che l'uomo deve andare al di là di se stesso per essere pienamente umano, e questo "al di là" di norma è identificato con Dio. Ma per chi parli in termini di esperienza umana, il concetto di Dio è del tutto superfluo, e l'interrogativo diviene: può un uomo accantonare il proprio Io? Può abbandonare il carcere della propria esistenza isolata? Può svuotarsi? Può aprirsi al mondo? Per dirla con le parole dei mistici, può essere vuoto allo scopo di essere pieno? Essere povero per essere ricco? Ovvero, per ricorrere a un'espressione cara a Marx, "ciò che conta è che l'uomo sia molto, non che abbia o si serva di molto". Al limite, potremmo arrivare a quello che meriterebbe il nome di misticismo ateo, concretamente reperibile nel buddismo zen e illustrato da numerosi filosofi occidentali che pure con lo zen non avevano alcun rapporto. Lo si potrebbe definire un sentimento di unione con il mondo, non fondato sulla credenza in Dio in senso concettuale, ma che tuttavia non differisce di molto dall'esperienza di certi mistici cristiani, ebrei o musulmani, che l'hanno espressa con il ricorso ad altri concetti e ad altre parole.

Resta da dire una cosa ancora, ed è che un umanesimo del genere deve dotarsi di una rigida gerarchia di valori, senza la quale nient'altro ha senso. E non si tratta di una gerarchia

ideologica, bensì concreta. Se qualcuno aspira a diventare un pianista e tenta di realizzare questo suo desiderio esercitandosi per mezz'ora la settimana, costui non è altro che uno sciocco; e se qualcuno aspira a raggiungere i valori dell'umanesimo senza attribuir loro una totale superiorità su ogni altro valore, non fa che ingannare se stesso, anche se può darsi che non sia uno sciocco in senso mondano. A meno che l'uomo non decida tra Dio e Cesare, per dirla con linguaggio teologico, è assai probabile che finisca per vendersi a Cesare; e certamente non sceglierà Dio né gli equivalenti valori di un sistema umanistico avanzato.

Nel secolo scorso, Nietzsche proclamava che Dio era morto, e lo stesso dicono oggi alcuni teologi protestanti. Può darsi che per la maggioranza delle persone ciò risponda al vero; ma il problema oggi non è se davvero Dio è morto, bensì se non è morto l'uomo: per il momento non in senso fisico - benché anche questo gli venga minacciato - bensì in senso spirituale. Il problema è se l'uomo non sia già divenuto e sempre più non divenga un automa, cosa che alla fine lo lascerà completamente svuotato e devitalizzato. Il nuovo umanesimo nelle sue varie forme è concorde nella convinzione che l'uomo non debba morire. I cattolici e i protestanti si preoccupano anche che Dio non muoia, ma sono uniti agli altri umanisti negli sforzi primariamente intesi a scongiurare la morte dell'uomo.

È di primaria importanza che non si levino proteste solo contro i mali che ci affliggono, e che oggi sono tanti da fornire a chiunque occasione di protesta. Ma immaginiamoci per un istante che non ci sia questione razziale, che non ci sia guerra del Vietnam. Che cosa ne faremmo delle nostre vite? Io ritengo che si debba essere consapevoli che, per quanto necessaria, la protesta non è l'unica forma di attività umana, e per le giovani generazioni a mio giudizio è indispensabile chiedersi dove possano trovare un sistema referenziale, un orientamento, una devozione, che non sia quella del mondo borghese, in tutto e per tutto soggettiva, né quella della religione, prescritta dal dogma e dall'organizzazione che fa da supporto al dogma, ma che consiste piuttosto nello scegliere valori che portino a una maggior vitalità in senso umanistico. Non dobbiamo aver paura di affrontare i problemi spirituali della nostra esistenza

umana.

5. PERCHÉ L'UOMO PREVALGA

Quando il mondo medioevale andò in pezzi, sembrò che l'uomo occidentale fosse vicino al raggiungimento definitivo dei suoi sogni e delle sue visioni più audaci. Si era liberato dell'autorità di una chiesa totalitaria, si era sbarazzato del gravame del pensiero tradizionale, delle limitazioni geografiche di un mondo cartografato solo in parte. Aveva scoperto la natura e l'individuo, era divenuto consapevole della propria forza, della propria capacità di diventare il dominatore della natura e di situazioni imposte dalla tradizione. Si credeva in grado di giungere a una sintesi tra il suo nuovo sentimento di forza e di razionalità e i valori spirituali della sua tradizione umanistico-spirituale, tra l'idea profetica del tempo messianico di pace e giustizia, raggiungibile dall'umanità nel corso del processo storico, e la tradizione greca di pensiero teorico. Nei secoli successivi al Rinascimento e alla Riforma, l'uomo dell'Occidente aveva costruito una nuova scienza che aveva finito per promuovere la liberazione di potenzialità, produttive in precedenza inimmaginate e la completa trasformazione del mondo materiale. E l'uomo aveva creato sistemi politici che sembravano garantire lo sviluppo libero e produttivo dell'individuo; aveva ridotto il tempo di lavoro in misura tale che oggi in Occidente si è in grado di godere di tempo libero in misura inimmaginabile per i nostri predecessori.

Ma qual è la nostra odierna situazione?

Il mondo è scisso in due campi, il capitalista e il comunista. Entrambi i campi sono persuasi di possedere la chiave per l'attuazione delle speranze coltivate per generazioni; entrambi sostengono che, se è vero che devono coesistere, i rispettivi sistemi sono però incompatibili.

Hanno ragione? Non sono forse entrambi coinvolti in un processo di convergenza verso il neofeudalesimo industriale, quello di società guidate e manipolate da grandi, potenti

burocrazie, società nelle quali l'individuo diviene un automa ben nutrito e ben curato, che perde la propria individualità, indipendenza e umanità? Dobbiamo rassegnarci al fatto che possiamo dominare la natura e produrre beni in misura sempre crescente, ma che non ci resta che rinunciare alla speranza di un mondo nuovo di solidarietà e giustizia, ideale destinato a essere assorbito e annullato in un vuoto concetto tecnologico di "progresso"?

Non c'è dunque alternativa oltre a quella tra industrialismo manageriale capitalista e comunista? E noi non abbiamo la possibilità di costruire una società industriale in cui l'individuo conservi il proprio ruolo quale membro attivo, responsabile, che controlla le circostanze anziché esserne controllato? Ricchezza economica e realizzazione umana sono davvero incompatibili?

I due campi non soltanto sono tra loro in competizione economica e politica: sono anche divisi dal mortale timore di un attacco atomico che li spazzerebbe via entrambi, e con essi fors'anche l'intera civiltà. Vero, l'uomo ha creato la bomba atomica, ed essa è il risultato di uno dei suoi massimi raggiungimenti intellettuali; ma ha perduto la capacità di padroneggiare la sua propria creazione. La bomba è divenuta il suo padrone, le forze della sua creazione sono diventate il suo nemico più pericoloso.

Si è ancora in tempo a rovesciare questa tendenza? Possiamo riuscire a mutarla e a diventare i padroni delle circostanze, anziché dover permettere a queste di dominarci? Siamo in grado di eliminare le profonde e salde radici della barbarie che ci induce a risolvere i problemi nell'unico modo in cui MAI potranno essere risolti, vale a dire con il ricorso alla forza, alla violenza, all'assassinio? Possiamo colmare lo iato tra la nostra grande realizzazione intellettuale e la nostra arretratezza emozionale e morale?

Per poter rispondere a questi interrogativi, è necessario un più particolareggiato esame dell'attuale condizione dell'uomo occidentale.

Agli occhi di gran parte degli americani, le prospettive di trionfo della nostra modalità di organizzazione industriale sembrano evidenti e indiscutibili. Nuove forze produttive - vapore, elettricità, petrolio, energia atomica - e nuove forme di

organizzazione del lavoro - pianificazione centralizzata, burocratizzazione, crescente divisione delle incombenze, automazione - hanno creato, nei più avanzati paesi industriali, una ricchezza materiale che ha tolto di mezzo l'estrema indigenza nella quale versava, un secolo fa, la maggioranza delle rispettive popolazioni.

Le ore di lavoro sono state ridotte da settanta a quaranta la settimana nel corso degli ultimi cent'anni, e grazie alla crescente automazione una giornata lavorativa sempre più corta può assicurare all'uomo una quantità di tempo libero mai prima sognato. L'istruzione primaria è stata assicurata a tutti i ragazzi, e l'istruzione superiore a una percentuale considerevole dell'intera popolazione. Pellicole cinematografiche, televisione, sport e hobby riempiono le molte ore che l'uomo adesso ha a propria disposizione.

Sembrerebbe in effetti che per la prima volta nella storia la stragrande maggioranza degli abitanti del mondo occidentale, e ben presto anzi l'insieme della popolazione, potrà occuparsi primariamente dell'esistenza anziché della lotta per assicurarsi le condizioni materiali dell'esistenza. Sembrerebbe che i più accesi sogni dei nostri progenitori siano prossimi alla loro realizzazione e che il mondo occidentale abbia trovato la risposta alla domanda: che cos'è la "buona vita"?

Se è vero che la maggioranza dei cittadini nord americani e dell'Europa occidentale continua a far propria questa convinzione, d'altro canto è sempre più vasto il numero di persone pensose e sensibili che scorgono le pecche di quest'allettante quadro. Costoro rilevano, innanzitutto, che anche nel paese più ricco del mondo, gli Stati Uniti, circa un quinto della popolazione non condivide la buona vita della maggioranza, e che un numero considerevole di nostri concittadini non sono pervenuti allo standard materiale che costituisce la base di un'esistenza dignitosa. Queste persone sono inoltre consapevoli che oltre due terzi dei componenti la specie umana, coloro che per secoli sono stati oggetto del colonialismo occidentale, sono a un livello di esistenza da dieci a venti volte inferiore al nostro e hanno un'aspettativa di vita che è la metà di quella dell'americano medio.

Queste persone sono poi colpite dalle irrazionali contraddizioni che percorrono il nostro sistema. Ci sono

milioni di esseri umani tra noi, e centinaia di milioni fuori dai nostri confini, che non hanno abbastanza da mangiare, e tuttavia noi limitiamo la produzione agricola e come se non bastasse spendiamo centinaia di milioni di dollari ogni anno per immagazzinare i nostri surplus. Siamo opulenti, ma ignoriamo le amenità della vita. Siamo più ricchi, ma meno liberi. Consumiamo di più, ma siamo più vuoti. Abbiamo più armi atomiche, ma siamo più indifesi. Abbiamo più istruzione, ma minor giudizio critico e minori certezze. Abbiamo più religione, ma diventiamo sempre più materialisti. Parliamo della tradizione americana, che in effetti è quella dell'umanesimo radicale, e definiamo "antiamericani" coloro i quali vorrebbero applicare la tradizione alla società odierna.

Tuttavia, anche se ci consoliamo, come fanno molti, con la supposizione che è solo questione di poche generazioni ancora, e poi l'Occidente e il mondo intero avranno raggiunto l'opulenza economica, sorge l'interrogativo: Che cosa ne è stato dell'uomo e dove andrà a finire se continueremo lungo la strada che il sistema industriale ha imboccato?

Per comprendere come mai le condizioni grazie alle quali il nostro sistema è riuscito a risolvere alcuni dei suoi problemi economici comportino una sempre maggiore incapacità di risolvere i problemi umani, è indispensabile esaminare gli aspetti che caratterizzano il capitalismo del XX secolo.

La concentrazione del capitale ha portato alla formazione di gigantesche imprese dirette da burocrazie gerarchicamente organizzate. Vasti gruppi di operai lavorano assieme, come parti di una grande macchina produttiva organizzata, la quale per poter semplicemente funzionare, deve muoversi scorrevolmente, senza attriti, senza interruzioni. I singoli operai e impiegati, diventano ingranaggi di tale macchina, e le loro funzioni e attività sono stabilite dall'intera struttura dell'organizzazione in cui operano. Nelle grandi aziende, la proprietà legale dei mezzi di produzione si è andata separando dal management e ha perduto importanza. Le grandi aziende sono guidate da manager burocratici che non possiedono legalmente l'azienda, ma la possiedono socialmente. Questi dirigenti mancano delle qualità dei vecchi proprietari - iniziativa individuale, audacia, amore del rischio - e hanno invece le qualità del burocrate: mancanza di individualità,

impersonalità, prudenza, scarsa immaginazione.

Essi amministrano cose e persone, e nei confronti delle seconde si comportano come con le prime. La classe dirigente, se non possiede legalmente l'azienda, la controlla però di fatto; non è effettivamente responsabile né nei confronti degli azionisti né verso coloro che nell'azienda lavorano. In realtà, mentre i principali settori produttivi sono in mano alle grandi società, queste sono in pratica governate dai loro dipendenti. Le gigantesche "corporation" che dominano il destino economico e in larga misura anche quello politico del nostro paese [Stati Uniti d'America. (Ndr)], costituiscono l'esatto opposto del processo democratico: sono infatti l'espressione del potere senza controllo da parte di coloro che al controllo sono sottoposti.

Oltre che dall'industriale, la vasta maggioranza della popolazione è amministrata anche da altre burocrazie. In primo luogo dalla burocrazia statale (compresa quella delle forze armate), che in un modo o nell'altro influenza e dirige la vita di molti milioni di individui. E tra le burocrazie industriale, militare e governativa diventano sempre più fitti gli intrecci, sia per quanto riguarda le attività che lo stesso personale. In seguito allo sviluppo di aziende sempre più grandi, le organizzazioni sindacali si sono a loro volta trasformate in grosse macchine burocratiche nelle quali il singolo membro ha scarsa voce in capitolo. Molti dirigenti sindacali non sono che burocrati manageriali, esattamente come i dirigenti industriali.

Queste burocrazie non hanno né un progetto né una visione; e non può non essere così, data la natura stessa dell'amministrazione burocratica. Quando l'uomo viene trasformato in cosa, e come una cosa diretto, accade che i suoi stessi dirigenti divengano cose; e le cose non hanno volontà, né visione né programmi.

Dove la gente sia diretta burocraticamente, il processo democratico si trasforma in rituale. Si tratti di un'assemblea degli azionisti d'una grande azienda, di un'elezione politica o di un'assemblea sindacale, l'individuo ha perduto quasi completamente la capacità di influire sulle decisioni e di partecipare attivamente alla loro formulazione. Soprattutto in ambito politico, le elezioni sempre più si riducono a plebisciti

nei quali l'individuo può esprimere preferenze per questa o quella di due liste di politici professionali e nella migliore delle ipotesi si può affermare che viene governato con il suo consenso. Ma i mezzi per ottenere il suo consenso sono quelli della suggestione e manipolazione, e intanto le decisioni di maggior momento - quelle di politica estera che comportano pace e guerra - sono prese da piccoli gruppi di cui il cittadino medio sa punto o poco.

Le concezioni politiche di democrazia, quali le concepivano i padri fondatori degli Stati Uniti, non erano meramente "politiche". Avevano infatti radici nella tradizione spirituale che ci è venuta dal messianismo profetico, dai vangeli, dall'umanesimo e dai filosofi illuministi del XVII secolo. Erano tutte idee e movimenti che si accentravano su una speranza: che l'uomo nel corso della sua storia possa liberarsi dalla povertà, dall'ignoranza, dall'ingiustizia e possa costruire una società di armonia, pace e unione tra uomo e uomo e tra uomo e natura. L'idea che la storia abbia una meta e la fede nelle perfettibilità dell'uomo nell'ambito del processo storico, sono stati gli elementi più specifici del pensiero occidentale, costituendo il terreno in cui si radica la tradizione americana e dal quale essa trae la sua forza e vitalità. Che ne è stato dell'idea di perfettibilità dell'uomo e della società? Si è deprezzata riducendosi a un banale concetto di "progresso", alla visione della produzione di cose sempre più numerose e migliori, anziché aver di mira la nascita dell'uomo pienamente vitale e creativo. I nostri concetti politici oggi hanno perduto le loro radici spirituali; sono diventati considerazioni opportunistiche, sono valutati in base al criterio del contributo che possono dare a un più alto livello materiale di vita e a una più efficace forma di amministrazione politica. Perdute le radici che sprofondavano nel cuore e nelle aspirazioni dell'uomo, sono divenuti vuoti gusci, da gettare se la convenienza lo richiede.

L'individuo è diretto e manipolato, non soltanto nella sfera della produzione, ma anche in quella del consumo, in cui pure suppostamente esprimerebbe la sua libera scelta. Si tratti del consumo di alimenti, indumenti, liquori, sigarette, pellicole cinematografiche, programmi televisivi, un possente apparato di suggestione è messo in opera con due scopi: in primo luogo,

incrementare di continuo l'appetito del singolo per nuove merci; in secondo luogo, incanalare gli appetiti stessi nelle direzioni più proficue per l'industria. Le dimensioni stesse dell'investimento di capitali nell'industria produttrice di beni di consumo e la competizione tra poche aziende di proporzioni gigantesche rendono inevitabile che il consumo non sia lasciato al caso, che il consumatore non abbia libera scelta in merito a ciò che vuole acquistare e alla possibilità di acquistare di più o di meno. I suoi appetiti devono essere di continuo aguzzati, i gusti manipolati, diretti, resi prevedibili. L'uomo viene trasformato nel "consumatore", l'eterno lattante il cui unico desiderio è appunto di consumare cose in maggior numero e "migliori".

Il nostro sistema economico, se ha arricchito l'uomo materialmente, lo ha però impoverito umanamente. Nonostante la propaganda e gli slogan relativi alla fede del mondo occidentale in Dio, al suo idealismo, alle sue aspirazioni spirituali, il nostro sistema ha creato una cultura materialistica e un uomo materialistico. Durante le sue ore di lavoro, l'individuo è diretto quale parte di un gruppo di produzione; durante le ore di tempo libero, è diretto e manipolato al fine di farne il perfetto consumatore cui piace ciò che gli vien detto di farsi piacere, e che tuttavia coltiva l'illusione di seguire i propri gusti. Non c'è momento in cui non venga martellato da slogan, suggerimenti, voci illusorie, che gli tolgono fin l'ultima briciola di realismo che ancora può conservare. Fin dall'infanzia si scoraggiano le genuine convinzioni, e ne deriva una scarsità di pensiero critico, di vere emozioni, e quindi soltanto il conformismo con gli altri può salvare l'individuo da un intollerabile sentimento di solitudine e smarrimento. L'individuo non sperimenta se stesso quale attivo portatore dei propri poteri e della propria interiore ricchezza, bensì quale una "cosa" impoverita, dipendente da poteri a lui esterni nei quali ha proiettato la propria sostanza vivente. L'uomo è alienato da se stesso e si inchina all'opera delle sue stesse mani: riverisce le cose che produce, lo Stato, i leader da lui stesso fatti tali. L'atto che ha compiuto diventa ai suoi occhi un potere estraneo, che lo sovrasta e gli si contrappone anziché esserne governato. Più che mai nel corso della storia l'identificazione del nostro prodotto con una forza

obiettiva che ci sovrasta, che trascende il nostro controllo, che rende vane le nostre aspettative, che annichila i nostri calcoli, costituisce uno dei principali fattori condizionanti il nostro sviluppo. I suoi prodotti, le sue macchine e lo Stato sono divenuti gli idoli dell'uomo moderno, e questi idoli rappresentano, in forma alienata, le forze della sua stessa esistenza.

Marx aveva certamente ragione sostenendo che “il posto di tutti i sensi fisici e mentali è stato preso da un'autoalienazione di tutti questi sensi, dal senso dell'avere. La proprietà privata ci ha resi così stupidi e impotenti che le cose divengono nostre soltanto se noi le abbiamo, vale a dire se esistono per noi in forma di capitale e sono da noi possedute, mangiate, bevute, cioè da noi usate. Siamo poveri nonostante tutte le nostre ricchezze perché abbiamo molto ma siamo poco” -

La conseguenza è che l'uomo medio si sente insicuro, solitario, depresso, e soffre di mancanza di gioia nel pieno dell'abbondanza. Ai suoi occhi la vita è priva di senso; egli è vagamente consapevole del fatto che il significato dell'esistenza non può risiedere in null'altro che nell'essere un “consumatore” e non potrebbe resistere alla mancanza di gioia e di significato della vita, non fosse per il fatto che il sistema gli offre numerose vie di evasione, che vanno dalla televisione ai tranquillanti, e che gli permettono di dimenticare che sempre più sta perdendo tutto quanto ha valore nella vita. A dispetto dei mille slogan che affermano il contrario, ci avviamo rapidamente verso una società governata da burocrati che amministrano un uomo-massa ben nutrito, ben curato, disumanizzato e depresso. Produciamo macchine che sono simili a uomini e uomini che sono come macchine, e quella che era la massima critica rivolta al socialismo cinquant'anni fa, che avrebbe portato all'uniformità, alla burocratizzazione, alla centralizzazione, a un materialismo senz'anima, è divenuta una realtà del capitalismo odierno. Parliamo di libertà e democrazia, ma sempre più numerosi sono coloro i quali hanno paura della responsabilità, della libertà, e preferiscono la schiavitù del robot ben pasciuto: essi non hanno fiducia nella democrazia e sono ben felici di lasciare agli esperti politici il compito di formulare le decisioni.

Abbiamo dato vita a un diramato sistema di comunicazioni

mediante radio, televisione e giornali; e tuttavia la gente è disinformata e indottrinata più che informata della realtà politica e sociale. In effetti, nelle nostre opinioni e idee c'è un grado di uniformità che potrebbe spiegarsi senza difficoltà se fosse il risultato di pressioni politiche, il prodotto della paura; sta invece di fatto che tutti concordano “volontariamente”, nonostante che il nostro sistema si basi proprio sull'idea del diritto al dissenso e sulla predilezione per la diversità delle idee.

La doppiezza di linguaggio è divenuta la regola nei paesi a libera iniziativa come pure presso i loro avversari. Questi ultimi chiamano la dittatura “democrazia popolare”, i primi definiscono “popoli amanti della libertà” le dittature qualora siano alleati politici. A proposito della possibilità che cinquanta milioni di americani restino uccisi da un attacco atomico, si parla dei “rischi della guerra” e di “vittoria in caso di showdown”, laddove un minimo di buonsenso basta a rendere evidente che in un olocausto nucleare non può esserci vittoria per nessuno.

L'istruzione, dalla scuola primaria alle superiori, ha raggiunto un massimo di diffusione; eppure, se la gente riceve maggiori nozioni, minori sono ragione, giudizio e convinzione. Nel migliore dei casi, a esserne avvantaggiata è l'intelligenza, ma la ragione (vale a dire la capacità di spingersi al di sotto della superficie e di comprendere le forze sotterranee dell'individuo e della vita sociale) viene a essere sempre più impoverita. Il pensiero è crescentemente scisso dal sentimento, e il fatto stesso che si tolleri la minaccia di una guerra atomica sospesa sul capo di tutta l'umanità dimostra che l'uomo moderno è giunto al punto in cui è opportuno interrogarsi sul suo equilibrio mentale.

Anziché essere il padrone delle macchine che ha costruito, l'uomo ne è divenuto un servo. Ma egli non è fatto per essere una cosa e, nonostante tutte le soddisfazioni del consumismo, le forze vitali dentro l'uomo non possono essere tenute continuamente in scacco. Abbiamo un'unica scelta: tornare a dominare la macchina, fare della produzione un mezzo e non un fine, servendocene per la fioritura dell'uomo, pena altrimenti che le energie vitali represses si manifestino in forme caotiche e distruttive. L'uomo preferirà distruggere la vita

piuttosto che morire di noia.

È lecito attribuire la responsabilità di questa condizione alla nostra modalità di organizzazione sociale ed economica? Come si è detto dianzi, il nostro sistema industriale, il suo modo di produrre e di consumare, i rapporti tra esseri umani che esso promuove, creano proprio la situazione umana che si è descritta, e ciò non perché il sistema voglia crearla, non perché siano all'opera intenzioni e individui malvagi, ma perché il carattere dell'uomo medio è plasmato dalla prassi di vita resa disponibile dalla struttura della società.

Indubbiamente, la forma assunta dal capitalismo nel XX secolo è diversissima da quella che aveva nel XIX, e la differenza è anzi di tale entità da rendere dubbio persino che lo stesso termine possa servire a designare entrambi i sistemi. L'enorme concentrazione di capitali in aziende di proporzioni gigantesche, la crescente separazione del management dalla proprietà, l'esistenza di potenti sindacati, la pratica della concezione di sussidi statali all'agricoltura e a certi settori industriali, le componenti di "stato assistenziale", controllo dei prezzi e mercato diretto, distinguono nettamente, in una con molte altre caratteristiche, il capitalismo del nostro secolo da quello del passato. Pure, quale che sia la terminologia che impieghiamo, certi elementi fondamentali sono comuni al vecchio e al nuovo capitalismo: il principio secondo cui, non già la solidarietà e l'amore, bensì l'azione individualistica, egoista, comporti i migliori risultati per chiunque; la convinzione che un meccanismo impersonale, il mercato, debba regolare la vita della società, anziché a farlo siano la volontà, la visione e la programmazione degli esseri umani. Il capitalismo tiene in maggior conto le cose (capitale) che non la vita (il lavoro). Il potere deriva dal possesso, non dall'attività. Il capitalismo contemporaneo aggiunge ulteriori ostacoli al pieno sviluppo dell'uomo. Esso ha bisogno di gruppi funzionanti senza intoppi di operai, impiegati, tecnici, consumatori, e ne ha bisogno perché le grandi aziende, guidate da burocrazie, richiedono questo tipo di organizzazione e l'"uomo dell'organizzazione" a essa adeguato. Il nostro sistema è costretto a creare persone adatte alle sue necessità: persone disposte a cooperare fluidamente in grandi masse; persone che vogliono consumare sempre più e i cui gusti siano

standardizzati e possano essere senza difficoltà anticipati e influenzati. Ha bisogno di persone che si sentano libere e indipendenti, non soggette ad alcuna autorità o principio di coscienza, e tuttavia disposte a farsi ordinare di compiere ciò che da loro ci si aspetta, a inserirsi senza attriti nel meccanismo sociale; ha bisogno di persone che si possano guidare senza ricorso alla forza, condotte senza leader, spinte all'azione senza una meta, se non quella di funzionare bene, di essere in movimento, di andare avanti. La produzione è guidata dal principio che l'investimento di capitali deve essere apportatore di profitti, anziché dal principio che a determinare che cosa si debba produrre siano i reali bisogni della gente. Dal momento che ogni cosa, compresi radio, televisione, libri e medicinali, è soggetta al principio del profitto, i cittadini vengono indotti mediante manipolazioni al tipo di consumo che spesso risulta velenoso per lo spirito e a volte anche per il corpo.

L'incapacità della nostra società a soddisfare le aspirazioni radicate nelle nostre tradizioni spirituali ha conseguenze d'ordine immediato per le due questioni pratiche più scottanti del nostro tempo: quella della pace e quella dell'equiparazione tra la ricchezza dell'Occidente e la povertà di due terzi dell'umanità.

L'alienazione dell'uomo moderno con tutte le conseguenze che comporta rende per lui difficile dare soluzione a tali problemi. Poiché egli adora cose e ha perso il rispetto per la vita, la propria e quella dei suoi simili, è non soltanto insensibile a principi morali, bensì anche sordo alle considerazioni d'ordine razionale che interessano la sua stessa sopravvivenza. L'armamento atomico con ogni evidenza può portare alla distruzione universale e, anche se la guerra nucleare potesse essere scongiurata, si arriverà comunque a un clima di paura, sospetto e irreggimentazione, cioè appunto quello in cui la libertà e la democrazia non possono vivere. È evidente che il divario economico tra nazioni povere e nazioni ricche non potrà non condurre a violenze, esplosioni e dittature, e tuttavia per risolvere questi problemi vengono proposti soltanto conati di iniziative riluttanti e dunque futili. Sembra in effetti che si voglia fornire la riprova che gli dèi accecano coloro che vogliono perdere.

Questo per quanto riguarda il capitalismo. Ma quali sono gli esiti del socialismo? Che cosa intendeva realizzare e che cosa ha realizzato nei paesi in cui ha avuto una probabilità di venire attuato?

Nel XIX secolo il socialismo, nella versione marxiana e in molte altre forme, aspirava a creare la base materiale per un'esistenza umana dignitosa per tutti. Voleva che fosse il lavoro a comandare al capitale e non viceversa. Per il socialismo, lavoro e capitale non erano semplicemente due categorie economiche, ma rappresentavano piuttosto due principi: il capitale, quello delle cose ammassate, dell'avere; il lavoro, quello della vita e dei poteri dell'uomo, dell'essere e del divenire. I socialisti avevano constatato che nel capitalismo sono le cose a comandare alla vita, che in esso l'avere è superiore all'essere e che il passato condiziona il presente: e i socialisti volevano rovesciare questo rapporto. Lo scopo del socialismo era l'emancipazione dell'uomo, il proposito di rifarne l'individuo non alienato, non mutilato, capace di istituire un rapporto nuovo con i suoi simili e con la natura. La meta che il socialismo si proponeva era che l'uomo gettasse le catene che lo legavano, le finzioni e le irrealtà, per trasformarsi in un essere in grado di usare creativamente i suoi poteri di sentire e pensare. Il socialismo voleva che l'uomo divenisse indipendente, che stesse cioè sulle proprie gambe; e riteneva che l'uomo può farlo solo se, per dirla con Marx, "deve la propria esistenza a se stesso, se afferma la propria individualità di uomo totale in ognuno dei suoi rapporti con il mondo, vedendo, udendo, fiutando, assaggiando, sentendo, pensando, volendo, amando: in una parola se afferma ed esprime tutti gli organi della propria individualità". La meta del socialismo era l'unione tra uomo e uomo e tra uomo e natura.

In pieno contrasto con il cliché tanto spesso corrente, secondo il quale Marx e altri socialisti insegnavano che il desiderio di massimi vantaggi materiali costituiva il fondamentale impulso umano, quei pensatori ritenevano che è anzi proprio la struttura della società capitalistica a fare dell'interesse materiale il principale motivo, e che il socialismo permetterebbe a moventi non materiali di affermarsi e di liberare l'uomo dal suo asservimento a interessi materiali. (È una triste riprova della contraddittoria incoguenza dell'uomo,

che si respinga il socialismo per il suo presunto “materialismo”, e in pari tempo lo si critichi argomentando che soltanto la “spinta al profitto” può indurre l'uomo a dare il meglio di sé).

La meta del socialismo era l'individualismo, non già l'uniformità; la liberazione dai legami economici, non già il proposito di fare delle aspirazioni materiali il principale interesse della vita; l'esperienza della piena solidarietà tra tutti, non già la manipolazione e il dominio dell'uomo. Il principio del socialismo era che ognuno è fine a se stesso e non deve mai essere il mezzo di altri; e i socialisti volevano creare una società in cui ogni cittadino partecipasse attivamente e responsabilmente a tutte le decisioni, e potesse farlo perché era una persona e non una cosa, perché aveva convinzioni e non opinioni d'accatto.

Per il socialismo, non solo la povertà ma anche la ricchezza è un vizio. La povertà materiale priva l'uomo della base necessaria a una vita umanamente ricca; la ricchezza materiale al pari del potere lo corrompe, in quanto distrugge il senso delle proporzioni e delle limitazioni inerenti all'esistenza umana, crea un sentimento irrealistico e un quasi folle sentimento dell'“unicità” del singolo, convincendolo di non essere soggetto alle stesse, fondamentali condizioni dei suoi simili. Il socialismo vuole che gli agi materiali siano usati per gli scopi veri dell'esistenza, e rifiuta la ricchezza individuale in cui vede un pericolo per la società come per l'individuo. La sua opposizione al capitalismo ha attinenza in realtà con questo stesso principio: il capitalismo è portato dalla sua propria logica a una ricchezza materiale sempre maggiore, laddove il socialismo ha di mira una produttività umana sempre maggiore, vitalità e felicità, e aspira agli agi materiali solo nella misura in cui permettano la realizzazione di umane aspirazioni.

Il socialismo sperava nell'abolizione finale dello Stato, in modo che a essere amministrate fossero soltanto cose, non persone. Aspirava a una società senza classi, in cui all'individuo fossero riattribuite libertà e iniziativa. Nel XIX secolo e fino allo scoppio della prima guerra mondiale, il socialismo è stato il più incisivo movimento umanistico e spirituale di Europa e America.

Qual è l'odierna situazione del socialismo?

Esso è stato sopraffatto dallo spirito del capitalismo al quale voleva sostituirsi. Anziché intenderlo come un movimento per la liberazione dell'uomo, molti suoi seguaci, al pari dei suoi avversari, l'hanno interpretato come null'altro che un movimento inteso al miglioramento economico della classe operaia. Gli scopi umanistici del socialismo sono stati dimenticati, tutt'al più si rende loro un omaggio formale, mentre come nel caso del capitalismo l'accento veniva e viene posto esclusivamente sugli obiettivi del vantaggio economico. Come gli ideali della democrazia hanno perduto le proprie radici spirituali, così l'ideale del socialismo ha perduto la sua radice più profonda, vale a dire la fede profetico-messianica nella pace, nella giustizia e nella fratellanza umana.

Il socialismo è così diventato il veicolo di cui si servono i lavoratori per assicurarsi un posto in seno alla struttura capitalistica, anziché trascenderla; invece di trasformare il capitalismo, il socialismo si è fatto risucchiare dal suo spirito. Il fallimento del movimento socialista è diventato totale allorché, nel 1914, i suoi leader hanno rinunciato alla solidarietà internazionale, optando per gli interessi economici e militari dei rispettivi paesi, in contrasto con le idee di internazionalismo e pace che erano state il loro programma.

L'erronea interpretazione del socialismo, inteso quale movimento puramente economico, avente come obiettivo principale la nazionalizzazione dei mezzi di produzione, si è imposta sia all'ala sinistra che alla destra del movimento, i cui leader riformisti europei hanno assunto a loro scopo primario l'elevazione della condizione economica dei lavoratori nell'ambito del sistema capitalistico, scorrendo nella nazionalizzazione di alcuni grandi settori produttivi le proprie mete più radicali. Solo di recente molti si sono resi conto che la nazionalizzazione di un'azienda non costituisce di per sé la realizzazione del socialismo e che per i lavoratori non fa grande differenza essere diretti da una burocrazia di nomina statale anziché da una burocrazia di nomina privata.

I capi del Partito comunista dell'URSS hanno interpretato anch'essi il socialismo nella stessa accezione puramente economica. Ma, vivendo in un paese assai meno sviluppato dell'Europa occidentale e privo di una tradizione democratica,

hanno fatto ricorso al terrore e alla dittatura per imporre la rapida accumulazione del capitale, che nell'Europa occidentale era avvenuta nel XIX secolo. I leader sovietici hanno sviluppato una nuova forma di capitalismo di Stato che si è rivelato economicamente riuscito ma umanamente distruttivo. Hanno edificato una società burocraticamente diretta, nella quale la differenza di classe, sia in senso economico che per quanto attiene al potere di comandare altri, è più profonda e più rigida che in qualunque odierna società capitalistica. Definiscono "socialista" il loro sistema perché hanno nazionalizzato l'intera economia, mentre in realtà è un sistema che costituisce la totale negazione di tutto ciò che il socialismo significa, vale a dire l'affermazione dell'individualità e il pieno sviluppo dell'uomo. Per assicurarsi il sostegno delle masse, costrette a intollerabili sacrifici ai fini della rapida accumulazione di capitale, si sono serviti di ideologie socialiste combinate a ideologie nazionaliste, riuscendo così a ottenere la collaborazione riluttante dei governati.

Per il momento almeno il sistema della libera iniziativa si rivela superiore al comunista perché ha preservato uno dei massimi conseguimenti dell'uomo moderno - la libertà politica - e con essa un rispetto per la dignità e l'individualità dell'essere umano che ci ricollega alla fondamentale tradizione spirituale dell'umanesimo. Il sistema permette la critica e l'elaborazione di proposte in vista di costruttivi mutamenti sociali, cosa invece praticamente impossibile nello Stato di polizia sovietico. E tuttavia prevedibile che, una volta che i paesi sovietici abbiano raggiunto lo stesso livello di sviluppo economico dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti, in altre parole una volta che siano in grado di soddisfare la richiesta di un'esistenza confortevole, non avranno più bisogno del terrore e saranno in grado di servirsi degli stessi mezzi di manipolazione cui si fa ricorso in Occidente: suggestione e persuasione. Sviluppo, questo, che comporterà la convergenza tra capitalismo del XX secolo e comunismo coevo.

Entrambi i sistemi si basano sull'industrializzazione, e la meta che si propongono è quella di una sempre crescente efficienza e ricchezza economica. Si tratta, nell'uno come nell'altro caso, di società dirette da una classe manageriale e da politici di professione, assolutamente materialistiche quanto a

concezione del mondo, indipendentemente dagli omaggi formali all'ideologia cristiana in Occidente e al messianismo secolare all'Est; in esse le masse sono organizzate in sistemi centralizzati, grandi stabilimenti industriali, partiti politici di massa. In entrambi i sistemi, se procederanno lungo la stessa strada, l'uomo-massa, l'uomo alienato - un uomo automatizzato ben nutrito, ben vestito, ben curato, governato da burocrati che hanno altrettanto poche mete di quante ne abbia l'uomo-massa stesso - sostituirà l'uomo attivo, pensante, senziente. Le cose saranno al primo posto, e l'uomo sarà morto; egli parlerà di libertà e individualità, ma non sarà nulla.

Qual è dunque la nostra odierna condizione?

Il capitalismo e un socialismo volgarizzato e deformato hanno portato l'uomo al punto da essere esposto al pericolo di trasformarsi in automa disumanizzato; l'uomo sta perdendo il proprio equilibrio mentale, è sull'orlo della totale autodistruzione. Soltanto la piena consapevolezza di questa situazione e dei rischi che comporta, unita a una nuova visione dell'esistenza tale da realizzare gli obiettivi di umana libertà, dignità, creatività, ragione, giustizia e solidarietà possono salvarci da un quasi certo decadimento, dalla perdita della libertà e dalla distruzione. Non siamo obbligati a scegliere tra un sistema manageriale di libera iniziativa e un sistema manageriale comunista. Esiste una terza via, quella del socialismo democratico e umanistico che, basandosi sui principi originari del socialismo, offre la visione di una società nuova, davvero umana.

6. SOCIALISMO UMANISTICO

Sulla scorta di un'analisi generale del capitalismo, del comunismo e del socialismo umanistico, un programma socialista deve operare una differenziazione fra tre aspetti, ponendosi questi interrogativi: quali sono i principi sottesi all'idea di un partito socialista? Quali sono gli obiettivi intermedi del socialismo umanistico, per la cui realizzazione operano i socialisti? Quali sono gli obiettivi immediati, a breve termine, per i quali operano i socialisti, quando quelli intermedi non siano stati ancora raggiunti?

Quali sono dunque i principi sottesi all'idea di socialismo umanistico? Qualsiasi sistema sociale ed economico, lungi dall'essere soltanto uno specifico complesso di rapporti tra cose e istituzioni, è al contrario un insieme di rapporti umani. Ogni concetto e prassi di socialismo deve perciò essere preso in esame alla luce dei rapporti tra esseri umani al quale tende.

Il valore supremo, in tutte le costruzioni sociali ed economiche, è l'uomo; scopo della società è di offrire le condizioni adatte al pieno sviluppo delle potenzialità umane, ragione, amore, creatività; e tutte le soluzioni sociali devono proporsi il superamento dell'alienazione e della mutilazione dell'uomo, permettendogli di raggiungere la vera libertà e individualità. La meta del socialismo è un'associazione nella quale il pieno sviluppo di ciascuno sia la condizione del pieno sviluppo di tutti.

Principio supremo del socialismo è che l'uomo ha la precedenza sulle cose, la vita sulla proprietà, e quindi il lavoro sul capitale; che il potere consegua alla creazione, e non al possesso; che gli uomini non devono essere governati dalle circostanze, ma al contrario le circostanze dagli uomini.

Nei rapporti tra esseri umani, ognuno è fine in sé e non deve quindi mai venire ridotto come mezzo di altri. Da tale principio deriva che nessuno deve venire personalmente

assoggettato a chicchessia per il fatto che questi possiede capitali.

Il socialismo umanistico ha radici nella convinzione dell'unità dell'umanità e della solidarietà di tutti gli esseri umani. Esso combatte ogni genere di adorazione dello Stato, nazione o classe. La suprema lealtà dell'uomo dev'essere nei confronti della specie umana e dei principi morali dell'umanesimo. E il socialismo umanistico mira alla revitalizzazione di quei valori e di quelle idee sui quali è stata edificata la civiltà occidentale.

Esso si oppone radicalmente alla guerra e alla violenza in ogni forma. Considera il tentativo di risolvere problemi politici e sociali con la forza e la violenza, non soltanto futile, ma anche immorale e inumano. Di conseguenza, respinge senza mezze misure qualunque politica che miri a ottenere la sicurezza mediante gli armamenti, e ritiene che la pace è, non soltanto assenza di guerra, bensì un principio positivo di rapporti umani basato sulla libera collaborazione degli uomini in vista del bene comune.

Deriva dai principi socialisti che ogni membro della società deve sentirsi responsabile, non solo verso i suoi concittadini, ma nei confronti di tutti i cittadini del mondo. L'ingiustizia che fa sì che due terzi della specie umana vivano in uno stato di abissale miseria, deve essere eliminata con uno sforzo che superi di gran lunga quelli fin qui compiuti dalle nazioni ricche per aiutare i paesi sottosviluppati a pervenire a un livello economico umanamente accettabile.

Il socialismo umanistico è per la pace, è per la libertà dalla paura, dal bisogno, dall'oppressione, dalla violenza. Ma la libertà non è solo da qualcosa, è anche per qualcosa: libertà di partecipare attivamente e responsabilmente a tutte le decisioni riguardanti i cittadini, libertà di sviluppare il potenziale umano individuale nella massima misura possibile.

Produzione e consumo devono essere subordinati ai bisogni della crescita dell'essere umano, e non deve accadere il contrario. Di conseguenza, la produzione tutta deve rispondere al principio dell'utilità sociale, e non a quello del profitto materiale per certi individui od organizzazioni economiche. Sicché, se si dovesse imporre la scelta tra maggior produzione da un lato, e maggior libertà e crescita umana dall'altro, si

dovrà optare per il valore umano di contro al materiale.

Nell'industrialismo socialista la meta dev'essere, non già quella del raggiungimento della massima produttività economica, bensì quella del raggiungimento della massima produttività umana, e ciò significa che il modo con cui vengono spese gran parte delle energie, nel lavoro e nelle ore libere, deve essere tale da riuscire significativo e interessante. Deve cioè stimolare e coadiuvare lo sviluppo di tutti i poteri dell'uomo, gli intellettuali come gli emozionali e artistici.

Se, per poter vivere in maniera umana, devono essere soddisfatti i basilari bisogni materiali, il consumo però non deve diventare fine a se stesso. Tutti i tentativi volti a stimolare artificialmente bisogni materiali nell'interesse del profitto, devono essere impediti. Lo spreco di risorse materiali e il consumo insensato, fine a se stesso, sono distruttivi per il pieno sviluppo umano.

Il socialismo umanistico è un sistema in cui è l'uomo a dominare il capitale, e non viceversa; nel quale, nei limiti del possibile, l'uomo domina le proprie circostanze, e non viceversa; in cui i membri della società programmano ciò che intendono produrre, anziché permettere che la produzione segua le leggi delle impersonali forze del mercato e del capitale con l'inerente bisogno di massimo profitto.

Il socialismo umanistico costituisce l'estensione del processo democratico al di là dell'ambito puramente politico, nella sfera economica; è democrazia politica e industriale insieme. È la reintegrazione della democrazia politica nel proprio significato originario: genuina partecipazione dei cittadini informati a tutte le decisioni che li riguardano.

L'estensione della democrazia nella sfera economica significa controllo democratico di tutte le attività economiche a opera dei partecipanti: lavoratori manuali, tecnici, amministratori, e via dicendo. Il socialismo umanistico non si occupa elettivamente di questioni di proprietà legale, bensì del controllo sociale di grandi e forti industrie. Un controllo irresponsabile esercitato da un management irresponsabile in rappresentanza degli interessi di profitto del capitale, dev'essere sostituito da un'amministrazione che agisca a profitto di coloro che producono e consumano, e con il loro controllo.

La meta del socialismo umanistico può essere raggiunta soltanto a patto che si introduca il massimo di decentralizzazione compatibile con il minimo di centralizzazione necessaria al funzionamento omogeneo di una società industriale. Le funzioni dello Stato centralizzato devono essere ridotte al minimo, e dev'essere l'attività volontaria di cittadini liberamente cooperanti a costituire il meccanismo centrale della vita sociale.

Gli obiettivi generali di fondo sono gli stessi per tutti paesi, e d'altro canto ogni paese deve formulare i suoi propri, specifici, nei termini della sua particolare situazione, tradizionale e attuale, ed elaborare propri metodi per raggiungere la meta. La mutua solidarietà dei paesi socialisti deve essere tale da escludere ogni e qualsiasi tentativo, da parte di un paese, di imporre i propri metodi a un altro. Per le stesse ragioni, gli scritti dei padri delle idee socialiste non devono venir trasformati in sacre scritture usate da certuni per esercitare autorità su altri; e d'altro canto lo spirito comune a tutti loro deve restare vivo nei cuori dei socialisti e guidarne il pensiero.

Il socialismo umanistico è la conseguenza logica, volontaria, dell'operare della natura umana in condizioni razionali. È la realizzazione della democrazia, la quale affonda radici nell'universale tradizione umanistica, nelle condizioni proprie di una società industriale. È un sistema sociale che agisce senza impiego di forza, né la fisica né quella di suggestioni ipnoidi che sottopongano gli esseri umani a costrizione senza che essi ne siano consapevoli. Il socialismo umanistico può essere attuato soltanto facendo appello alla ragione dell'uomo e alla sua profonda aspirazione a una vita più umana, più significativa, più ricca. Si basa sulla fede nella nostra capacità di costruire un mondo che sia veramente umano e nel quale l'arricchimento della vita e lo sviluppo dell'individuo siano gli obiettivi primi della società, mentre l'economia sia ridotta al ruolo che le si addice, quello di mezzo per raggiungere una vita umanamente più ricca.

Quanto agli obiettivi del socialismo umanistico, dobbiamo distinguere tra la meta socialista finale di una società basata sulla libera cooperazione dei suoi cittadini e la riduzione al minimo dell'attività di uno Stato centralizzato, e gli obiettivi

socialisti intermedi, cui mirare in attesa del raggiungimento della meta finale. Il passaggio dall'attuale Stato centralizzato a una forma di società completamente democratizzata non può avvenire senza che la transizione per una fase intermedia nella quale sarà indispensabile una certa quantità di pianificazione centrale e di intervento statale. Ma, allo scopo di evitare i pericoli cui possono condurre pianificazione centrale e intervento statale, come per esempio rafforzata burocratizzazione e indebolimento dell'integrità e iniziativa individuali, è necessario: a) che lo Stato sia sottoposto all'efficace controllo dei cittadini; b) che il potere sociale e politico delle grandi aziende venga infranto; c) che, fin dal primo momento vengano promosse tutte le possibili forme di associazione decentralizzata, volontaria, in campo produttivo, nel commercio e nelle attività sociali e culturali locali.

Se oggi non è possibile elaborare piani concreti e particolareggiati per il raggiungimento delle mete socialiste finali, è però possibile indicare in via provvisoria gli obiettivi intermedi di una società socialista. Ma, anche per quanto riguarda gli obiettivi in questione, occorreranno molti anni di studio e di sperimentazione per giungere a formulazioni più definite e specifiche, e a queste ricerche dovranno dedicarsi i cuori e le menti della nazione.

Secondo il principio che per il socialismo è essenziale il controllo sociale e non già la proprietà legale, primo compito sarà la riforma di tutte le grandi aziende in modo che i loro amministratori siano nominati e pienamente controllati da tutti gli interessati, operai, impiegati, tecnici, con la partecipazione di sindacati e rappresentanti dei consumatori. Tali gruppi costituiranno la massima autorità in ogni grande azienda; saranno essi a decidere in merito a tutte le questioni fondamentali riguardanti produzione, prezzi, utilizzazione dei profitti, eccetera. Gli azionisti continueranno a ricevere un appropriato compenso per l'uso del loro capitale, ma non avranno alcun diritto al controllo e all'amministrazione.

L'autonomia dell'azienda sarà limitata dalla pianificazione centrale nella misura in cui è necessario far sì che la produzione serva a fini sociali.

Piccole aziende dovrebbero operare su base cooperativistica, e andranno incoraggiate mediante

provvedimenti fiscali e altri mezzi. Qualora non operino su base cooperativistica, gli appartenenti all'azienda stessa dovranno partecipare ai profitti e controllare l'amministrazione nella stessa misura del proprietario.

Attività economiche di fondamentale importanza per tutta la società, come industria petrolifera, banche, televisione, radio, industria farmaceutica e trasporti, dovranno essere nazionalizzate; ma l'amministrazione dei settori nazionalizzati dovrà obbedire agli stessi principi di effettivo controllo da parte degli appartenenti alle aziende, dei sindacati e dei consumatori.

In tutti i settori in cui si abbia un bisogno sociale ma non un'adeguata produzione in atto, la società dovrà finanziare le imprese che soddisfano i bisogni in questione.

L'individuo deve essere protetto dalla paura e dalla necessità di sottomettersi alla coercizione di chicchessia, e per raggiungere tale scopo la società dovrà fornire, gratuitamente per tutti, i mezzi atti a soddisfare le necessità elementari di esistenza materiale in fatto di alimenti, alloggio e vestiario. Chiunque abbia aspirazioni più alte di benessere materiale, dovrà lavorare per procurarselo ma, essendo garantite le necessità vitali minime, nessuno potrà esercitare un potere su un altro sotto forma di coercizione materiale diretta o indiretta.

Il socialismo non eliminerà la proprietà individuale d'uso, e del resto non richiede neppure il totale livellamento dei redditi, i quali vanno proporzionati allo sforzo e all'abilità. Ma le differenze di reddito non dovrebbero dare origine a forme di vita materiale talmente diverse che l'esperienza esistenziale dell'uno non possa essere condivisa dall'altro, al quale dunque rimarrebbe estranea.

Il principio della democrazia politica deve essere applicato secondo la realtà del XX secolo. Tenuto conto delle nostre disponibilità tecniche in fatto di comunicazione e registrazione, è possibile reintrodurre nell'attuale società di massa il principio dell'assemblea cittadina con modalità che richiederanno studio e sperimentazione e che potranno consistere nella costituzione di centinaia di migliaia di gruppetti di gente che si conosca, organizzati sulla base del luogo di residenza; i gruppetti costituirebbero un nuovo tipo di

“Camera Bassa”, partecipante alla formulazione delle decisioni in una con un parlamento a elezione centrale. La decentralizzazione deve mirare a delegare importanti decisioni agli abitanti di piccole comunità locali, le quali sarebbero pur sempre soggette ai principi fondamentali che governano l'esistenza della società nel suo insieme. Ma quali che siano le soluzioni cui si farà ricorso, il principio essenziale è che il processo democratico sia trasformato in modo che a esprimere la propria volontà siano cittadini bene informati e responsabili, non dunque uomini-massa automatizzati, controllati con i metodi della suggestione collettiva ipnoide.

L'incidenza della burocrazia deve essere eliminata, allo scopo di restaurare la libertà, non soltanto per quanto attiene alle politiche, ma in tutte le decisioni, disposizioni e misure. A parte le decisioni che filtrano dall'alto, in ogni sfera dell'esistenza, a partire dai livelli più bassi, si dovrà favorire lo sviluppo di iniziative che possano “filtrare all'insù” raggiungendo i vertici. Lavoratori organizzati sindacalmente, consumatori appartenenti ad apposite organizzazioni, cittadini facenti parte delle suddette unità politiche formate da persone che si conoscano tra loro, dovranno mantenere un continuo interscambio con le autorità centrali; e l'interscambio dovrà essere tale che nuove misure, leggi e provvedimenti possano essere suggeriti e, mediante votazioni, decisi a partire dai livelli più bassi, e tale che tutti i rappresentanti eletti siano soggetti a continuo esame critico e, se necessario, revocati.

In forza di questi principi basilari, scopo del socialismo è l'abolizione della sovranità nazionale e di ogni tipo di forza armata e la creazione di una comunità di nazioni.

In campo didattico, gli obiettivi principali consisteranno nel favorire lo sviluppo delle capacità critiche dell'individuo o nell'assicurargli la fondamentale possibilità di esprimere creativamente la propria personalità; in altre parole, si mirerà a crescere uomini liberi, immuni da manipolazioni e dallo sfruttamento della loro suggestionabilità per il piacere e il profitto di altri. Il sapere non dovrebbe essere una mera massa di informazioni, bensì lo sfruttamento razionale per capire le forze che sono sottese ai processi materiali e umani e che li determinano. L'istruzione non dovrebbe però limitarsi ai soli aspetti razionali, ma riguardare anche le arti. Producendo

alienazione, il capitalismo ha divorziato, in pari tempo degradandole, sia dalla comprensione scientifica sia dalla percezione estetica dell'uomo, e meta dell'educazione socialista sarà quella di restituirlo al pieno e libero esercizio dell'una e dell'altra. Essa dovrà tendere a far dell'uomo, non solo un intelligente spettatore, ma anche un ben attrezzato partecipante sia alla produzione di beni materiali, sia al godimento della vita. Per scongiurare i pericoli di una intellettualizzazione alienata, l'istruzione teorica andrà integrata con addestramento al lavoro manuale e alle arti creative, l'uno e le altre combinati nell'artigianato (cioè nella produzione di oggetti artistici d'uso), sia nella scuola primaria che nella secondaria. Ogni adolescente dovrà compiere l'esperienza di produrre qualcosa di valido con le proprie mani e il proprio ingegno.

Il principio dell'autorità irrazionale, fondata sul potere e lo sfruttamento, dovrà essere sostituito, non già da un atteggiamento di *laissez-faire*, bensì da un'autorità che si basi sulla competenza che viene dal sapere e dall'abilità anziché sull'intimidazione, la forza o la suggestione. L'insegnamento socialista dovrà far proprio un nuovo concetto di autorità razionale che differirà sia dall'autoritarismo irrazionale, sia da un *laissez-faire* senza principi.

L'educazione non deve essere limitata all'infanzia e all'adolescenza, ma al contrario le esistenti forme di pedagogia degli adulti devono essere grandemente ampliate. E della massima importanza che si offra a ogni individuo la possibilità di mutare mansione o professione in ogni momento della vita, cosa che sarà economicamente possibile se la società provvederà ad assicurare almeno la soddisfazione dei bisogni materiali minimi.

Le attività culturali non devono limitarsi all'educazione intellettuale, poiché tutte le forme di educazione artistica, dalla musica alla danza, dal teatro alla pittura, dalla scultura all'architettura e via dicendo, sono di importanza fondamentale per la crescita umana, e la società dovrà destinare considerevoli mezzi all'istituzione di un vasto programma di attività artistiche e all'avvio di un'edilizia utile oltre che bella, eventualmente a spese di altre e meno importanti soddisfazioni del consumatore. Bisognerà, d'altro

canto, prestare la massima cura alla preservazione dell'integrità dell'artista, onde evitare che l'arte socialmente responsabile si trasformi in arte burocratica ovvero "di Stato". Bisogna mantenere un sano equilibrio tra le legittime richieste dell'artista alla società e le legittime richieste rivolte da questa a quegli. Il socialismo mira a restringere lo iato tra il produttore e il consumatore nella sfera dell'arte, fino a eliminare nei limiti del possibile tale distinzione, mediante la creazione di condizioni ottimali per il fiorire delle potenzialità creative di ogni singolo. Esso però non fa propri moduli preconcepiuti e riconosce trattarsi di un problema che richiederà indagini assai più approfondite di quelle fin qui compiute in merito.

Per una società socialista, l'assoluta eguaglianza delle razze e dei sessi è cosa addirittura ovvia, ma questa eguaglianza non implica identità e si dovrà anzi compiere ogni sforzo per assicurare il massimo sviluppo delle capacità e dei talenti peculiari a ogni gruppo razziale e nazionale oltre che ai sessi.

Dovrà essere garantita la libertà di culto accanto alla completa separazione di Stato e chiesa.

Il programma qui esposto vuol essere un'indicazione dei principi e degli scopi del socialismo, la cui formulazione particolareggiata e completa richiederà però amplissime discussioni. Aprire questa discussione e giungere a suggerimenti precisi, circostanziati, costituisce uno dei principali obiettivi di un partito socialista. Occorrerà esaminare tutti i dati che possono essere ricavati dall'esperienza pratica e dedotti dalle scienze sociali, ma in primo luogo occorrono la fantasia e il coraggio di aprirsi a nuove possibilità, rinunciando alla logora routine mentale.

Poiché, a parte questo, occorrerà comunque parecchio tempo perché negli Stati Uniti la maggioranza dei cittadini si convinca della validità di principi e obiettivi socialisti, quali sono il compito e la funzione di un partito socialista in attesa che esso possa realizzarli?

Il SP-SDF (Socialist Party-Social Democratic Federation, (Partito socialista-Confederazione socialdemocratica)) deve incarnare nella propria struttura e attività i principi che fa propri; deve non soltanto mirare al raggiungimento del socialismo in futuro, ma cominciare a realizzarlo

immediatamente nel proprio seno. Ne consegue che il SP-SDF non dovrà tentare di convincere la gente della bontà del suo programma facendo appello a emozioni irrazionali, ricorrendo a suggestioni ipnoidi o a “personalità carismatiche”, bensì mediante il realismo, la correttezza e la profondità delle sue analisi di situazioni economiche, sociali, politiche e umane. Il SP-SDF deve diventare la coscienza morale e intellettuale degli Stati Uniti e divulgare, nella misura più ampia possibile, le proprie analisi e i propri giudizi.

Le attività del SP-SDF devono adeguarsi ai suoi principi, favorendo il massimo di decentralizzazione e la partecipazione attiva, responsabile, dei suoi membri a discussioni e decisioni. Esso dovrà anche assicurare l'espressione e la divulgazione di opinioni di minoranza. Il programma socialista non può essere rigido, ma deve crescere e svilupparsi tramite la continua attività, gli sforzi e l'interessamento dei membri del partito.

Il SP-SDF deve pertanto differire da altri partiti politici, non soltanto per i programmi e gli ideali, ma anche quanto a strutture e modalità di funzionamento. Deve diventare una casa spirituale e sociale per tutti

i suoi membri uniti nello spirito del realismo umanistico e della salute mentale, nella solidarietà della comune preoccupazione per l'uomo e il suo futuro e nella comune fede in essi.

Il SP-SDF dovrà dar vita a una vasta campagna di educazione tra lavoratori, studenti, professionisti e membri di tutte le classi sociali dai quali sia lecito aspettarsi almeno in potenza comprensione per la critica e gli ideali socialisti.

Il SP-SDF non può certo aspettarsi di riportare la vittoria in un breve lasso di tempo, ma ciò non significa che non debba mirare ad assicurarsi il massimo di influenza e di potere sociale. Deve anzi aspirare ad assicurarsi l'adesione di un sempre maggior numero di persone, le quali attraverso il partito faranno sentire la propria voce negli Stati Uniti e in tutto il mondo.

Il SP-SDF si rifà alla tradizione umanistica del socialismo, e lotta per la trasformazione dei tradizionali obiettivi socialisti, in modo da adeguarli alle condizioni della società del XX secolo e renderli così realizzabili. In particolare, esso rifiuta la possibilità di raggiungere i propri scopi con la forza o con

l'instaurazione di una qualsivoglia forma di dittatura. Le sue uniche armi sono il realismo delle sue idee, il fatto di appellarsi a bisogni reali dell'uomo e l'entusiastica partecipazione che gli verrà da quei cittadini i quali hanno spinto lo sguardo al di là delle finzioni e illusioni che oggi obnubilano le menti e che hanno fede in una vita più ricca, più piena.

Non basta che i membri del SP-SDF credano in un ideale comune. Fedi del genere diventano vuote e sterili qualora non si traducano in azione, e la vita del partito va organizzata in modo da offrire a ogni membro ampie e variegate possibilità di traslare in azione significativa e immediata le proprie convinzioni. Come si può ottenerlo?

Va chiaramente compreso che gli obiettivi basilari del socialismo, soprattutto il sistema della direzione delle grandi aziende a opera di chi ne è membro, di rappresentanti sindacali e di organizzazioni dei consumatori, la rinascita del progetto democratico, la garanzia del minimo vitale a ogni cittadino, costituiscono problemi la cui soluzione particolareggiata si presenta estremamente difficile. Essa richiede approfondite ricerche teoriche nel campo dell'economia, dell'organizzazione del lavoro, della psicologia e via dicendo, oltre a esigere programmi ed esperimenti concreti. Qualora l'approccio a tali questioni sociali risponda allo stesso spirito di fede e immaginazione diffuso tra esperti di scienze naturali e tecnici, si troveranno soluzioni che, considerate alla luce dell'attuale situazione, possono apparire altrettanto fantasiose dei viaggi spaziali una ventina d'anni fa. Va tenuto comunque presente che le difficoltà che si frappongono alla soluzione del problema di un'organizzazione sociale sana e umana non sono maggiori di quelle con cui si è alle prese nel campo delle scienze naturali, a livello teorico come pratico.

Per i socialisti, quindi, il compito primo consiste nello studiare i problemi del socialismo applicato all'ambito delle rispettive sfere di attività, discutendo le proprie esperienze e i propri suggerimenti nei gruppi di lavoro del SP-SDF di loro pertinenza. Tali attività saranno integrate dall'opera di comitati permanenti incaricati di indagare questi stessi problemi e che saranno composti da specialisti di vari settori, economia, sociologia, psicologia, politologia e via dicendo. I

comitati di studio e i gruppi di lavoro opereranno in stretto contatto, scambiandosi idee ed esperienze, in tal modo stimolandosi a vicenda.

Ma le attività dei membri del SP-SDF non devono limitarsi all'elaborazione intellettuale e alla programmazione teorica: è necessaria infatti anche un'azione immediata e concreta, ed è della massima importanza che ogni membro testimoni del modo di vivere socialista nel proprio ambito di lavoro, quale questo sia, officina, ufficio, scuola, laboratorio, ospedale, eccetera. Ogni membro dovrà dar prova dell'approccio socialista alle questioni con il suo modo di affrontarle, in pari tempo spronando gli altri a farlo. Di particolare importanza è che gli appartenenti al SP-SDF che facciano parte di un sindacato si diano da fare per promuovere una maggior attività da parte degli iscritti al sindacato stesso, inducendoli a partecipare maggiormente alla vita di questo. Dentro e fuori dai sindacati, i membri del SP-SDF favoriranno tutte le tendenze alla decentralizzazione oltre alla partecipazione di base, e si opporranno a tutte le forme di burocratismo.

Il SP-SDF vuole attirare uomini e donne che abbiano sinceramente a cuore il problema dell'umanizzazione della società e che, mossi da tale preoccupazione, lavorino alla sua soluzione e siano disposti a compiere i sacrifici di tempo e denaro che quest'opera richiede.

Sebbene il SP-SDF abbia come proprio perno gli obiettivi fondamentali del programma, non mancherà tuttavia di dare un contributo attivo alle iniziative politiche immediate suscettibili di favorire lo sviluppo in senso progressista della nostra società, e collaborerà con tutti i raggruppamenti politici e con i singoli che sinceramente lottino per gli stessi scopi, tra i quali vanno in particolare annoverati:

- Una sana politica estera, fondata su una valutazione realistica dei dati reali della situazione, in altre parole una politica che miri al raggiungimento di compromessi ragionevoli e che parta dalla premessa che la guerra può essere scongiurata soltanto se i due blocchi accettano le attuali rispettive posizioni economiche e politiche e rinunciano a ogni tentativo di mutarle con la forza.

- Lotta contro l'idea che la nostra sicurezza possa essere

garantita dagli armamenti. L'unico mezzo per evitare la distruzione totale consiste nel disarmo totale, e ciò implica la necessità che le trattative sul disarmo non siano usate allo scopo di impedire quello totale, ma che si sia disposti ad affrontare i rischi connessi al tentativo di pervenirvi.

- Un programma di aiuti ai paesi sottosviluppati di dimensioni enormemente maggiori dell'attuale e a costo di considerevoli sacrifici da parte dei nostri cittadini per realizzarlo. Noi propugniamo una politica che non serva gli interessi degli investimenti di capitali americani in paesi stranieri e che non coinvolga la politica estera statunitense in indirette interferenze nell'indipendenza delle nazioni minori.

- Rafforzamento delle Nazioni Unite e incremento di tutti gli sforzi intesi a ottenerne l'assistenza nella soluzione di dispute internazionali e ai fini dell'aiuto su larga scala ad altri paesi.

- Sostegno di tutte le misure volte all'aumento del tenore di vita di quella parte della popolazione americana che ancora vegeta al di sotto dello standard materiale della maggioranza, e ciò si riferisce sia alla povertà dovuta a ragioni economiche, sia a quella attribuibile a fattori regionali e razziali

- Sostegno di tutti gli sforzi di decentralizzazione e delle attività di base, ciò che implica l'appoggio di tutti i tentativi intesi a metter freno all'irresponsabilità del potere delle burocrazie aziendale, governativa e sindacale.

- Sostegno di tutte le misure di sicurezza sociale che portino all'immediato sollievo delle condizioni di miseria e angustia causate da disoccupazione, malattia, vecchiaia. Sostegno di tutte le iniziative nel campo della medicina sociale, con l'intesa che vanno appoggiati sia la libera scelta dei medici, sia un elevato livello di assistenza sanitaria.

- Misure economiche che portino al pieno impiego delle nostre capacità di produzione agricola e dei nostri surplus, sul piano nazionale come internazionale.

- Sostegno di iniziative volte alla creazione di una commissione economica formata da rappresentanti dell'industria, del commercio, dei sindacati, da economisti e da rappresentanti dei consumatori. Alla commissione sarà assegnato il compito di intraprendere un regolare esame delle esigenze della nostra economia e di procedere all'elaborazione

di programmi generali di trasformazioni nell'interesse di tutta la nazione. Nell'immediato, essa dovrà discutere e proporre piani per la trasformazione della produzione bellica in produzione di pace. I rapporti della commissione stessa, compresi quelli di minoranza, saranno pubblicati e ampiamente diffusi. Commissioni affini dovrebbero essere istituite per i settori della politica estera, della cultura e dell'istruzione; i loro membri dovrebbero rappresentare ampi settori della popolazione ed essere uomini di cui sia generalmente nota la preparazione e l'integrità morale.

- Cospicui investimenti governativi per la casa, la costruzione di strade e ospedali, e per attività culturali come musica, teatro, danza, arti figurative.

- Data la ricchezza degli Stati Uniti, possiamo procedere senz'altro a esperimenti sociali. Bisognerebbe costituire aziende di proprietà dello Stato, in cui si mettano al banco di prova varie forme di partecipazione dei lavoratori alla direzione.

- In settori industriali di fondamentale importanza sociale, il governo dovrà essere indotto a organizzare aziende modello che competano con l'industria privata, in tal modo obbligandola a elevare le proprie prestazioni. Ciò va fatto innanzitutto nel settore della radiotelevisione e del cinema, e in quanti altri risulti opportuno.

- Vanno compiuti sforzi intesi a dare il via a un programma di partecipazione dei lavoratori alla direzione delle grandi imprese. Il 25 per cento dei voti in seno agli organismi decisionali deve essere attribuito a operai e impiegati, liberamente eletti in ogni azienda.

- L'influenza dei sindacati va accresciuta, e ciò non soltanto per quanto attiene ai problemi salariali, ma anche all'influenza da essi esercitata nelle questioni relative alle condizioni di lavoro e simili: In pari tempo va perseguito con energia un processo di democratizzazione in seno alle organizzazioni sindacali.

- Vanno sostenute tutte le iniziative volte alla limitazione delle suggestioni ipnoidi nella propaganda politica e commerciale.

Siamo consapevoli che il programma dianzi esposto si riferisce principalmente ai paesi industrializzati, come quelli

dell'America settentrionale e dell'Europa, per i quali esso dovrà variare in rapporto alle condizioni specifiche. Tuttavia, i principi generali sottesi al programma stesso, quelli della produzione per uso sociale e del rafforzamento di un efficace processo democratico sia in campo industriale che politico, sono validi per tutti i paesi.

Noi facciamo appello a ogni cittadino perché si renda conto della responsabilità che ha nei confronti della propria esistenza, di quella dei suoi figli e dell'intera famiglia umana. L'uomo è sulla soglia della più cruciale scelta che mai abbia dovuto compiere: servirsi della propria abilità e intelligenza per creare un mondo che possa essere, se non un paradiso, per lo meno un luogo di piena realizzazione delle potenzialità della specie, un mondo di gioia e di creatività, oppure per creare un mondo che si autodistrugga mediante bombe atomiche se non per noia e vuotaggine.

In effetti, il socialismo si differenzia da altri movimenti e partiti per il fatto di essere mosso da una visione, dall'aspirazione ideale a una società migliore dell'attuale. Il socialismo non vuole soltanto porre rimedio a questa o quella manchevolezza del capitalismo, ma anche realizzare qualcosa che ancora non esiste; esso mira infatti a una meta che trascende la realtà sociale empiricamente data, e che tuttavia si fonda su potenzialità concrete. Mossi da questa visione, i socialisti affermano: ecco, questo è ciò che vogliamo; ecco, questo è ciò per cui lottiamo; non si tratta certo della forma di vita assoluta e definitiva, ma si tratta pur sempre di una vita assai migliore, assai più umana dell'odierna, in quanto costituisce l'attuazione degli ideali di umanesimo che hanno promosso i massimi raggiungimenti della cultura occidentale e orientale.

Molti diranno che la gente non ha bisogno di ideali, che non vuol saperne di trascendere il sistema referenziale in cui è inserita. Noi socialisti diciamo che non è così. Al contrario, la gente è animata dal profondo desiderio di qualcosa per cui possa operare e in cui possa aver fede. La vitalità dell'uomo dipende, in tutto e per tutto, dal fatto che travalichi quella parte della sua esistenza che è fatta di routine, che lotti per il compimento di una visione la cui attuazione non è impossibile, anche se finora non c'è stata. Se l'uomo non ha la possibilità di

aspirare all'attuazione di una visione razionale, umanistica, logorato e depresso dalla noia della sua esistenza finirà per cadere preda delle irrazionali, sataniche visioni di dittatori e demagoghi. La debolezza dell'attuale società risiede proprio in ciò, che essa non offre ideali, che non esige alcuna fede, che non ha visioni, a parte quella dell'aumento sempre della stessa cosa. Noi socialisti non ci vergogniamo di confessare che nutriamo una profonda fiducia nell'uomo e nella visione di una nuova, umana forma di società. Noi facciamo appello alla fede, alla speranza e alla fantasia dei nostri concittadini, perché si uniscano a noi in questa visione e nel tentativo di darle compimento. Il socialismo non è soltanto un programma socio-economico e politico: è un programma umano, è la realizzazione degli ideali dell'umanesimo nelle condizioni proprie di una società industriale.

Il socialismo dev'essere radicale, e per esserlo deve scendere alle radici; e la radice è l'Uomo.

7. LE IMPLICAZIONI PSICOLOGICHE DEL REDDITO MINIMO GARANTITO

Il presente scritto prende in esame esclusivamente le implicazioni psicologiche del reddito minimo garantito, le sue valenze, i suoi rischi, i problemi umani che fa sorgere.

La considerazione più importante a favore dell'accettazione del concetto, è che tale reddito può aumentare in maniera cospicua la libertà dell'individuo [Si veda quanto da me esposto a proposito di una “sussistenza universale garantita” in “The Sane Society”, cit. pagg. 355 sgg. (trad. it. cit)]. Finora, nel corso della storia la libertà dell'uomo è stata limitata da due fattori: l'uso della forza da parte dei governanti (essenzialmente, la loro capacità di sopprimere i dissenzienti) e, più importante ancora, la minaccia dell'inedia che ha pesato su coloro i quali fossero riluttanti ad accettare le condizioni di lavoro e di esistenza sociale loro imposte.

Chiunque non fosse propenso a inchinarsi a esse, anche qualora nessun altro tipo di coercizione venisse usata nei suoi riguardi era posto di fronte al pericolo di morir di fame. Il principio che ha avuto prevalentemente corso durante gran parte della storia umana, oggi come nel passato, nel sistema capitalistico come nell'Unione Sovietica, è stato ed è: “Chi non lavora non mangia”. Minaccia che ha obbligato l'uomo, non soltanto ad agire in conformità a quanto gli veniva richiesto, ma anche a pensare e a sentire in maniera tale da non essere tentato di agire diversamente.

Che la storia passata si sia basata sul principio della minaccia di morte per inedia, in ultima analisi ha radice nel fatto che, eccezion fatta per certe tribù primitive, l'uomo è vissuto finora a un livello di penuria economica e psicologica. Non ci sono mai stati beni materiali sufficienti a soddisfare i bisogni di tutti, e di solito è accaduto che uno sparuto gruppo di “dirigenti” si sia impossessato di tutto ciò che il loro cuore

desiderava, e i molti che non potevano sedersi a tavola si sentivano dire che era legge di Dio o della Natura che così dovesse essere. Va tuttavia sottolineato che il fattore principale di tale situazione non va visto nella brama dei “dirigenti”, bensì nel basso livello della produttività materiale.

Un reddito minimo garantito, che diviene possibile nell'era dell'abbondanza economica, permetterebbe finalmente di liberare l'uomo dalla minaccia della morte per fame, rendendolo così davvero libero e indipendente dal ricatto economico. Nessuno si troverebbe costretto ad accettare condizioni di lavoro soltanto perché altrimenti correrebbe il rischio di essere ridotto alla fame, e un uomo o una donna di talento o ambiziosi potrebbero imparare nuove discipline, preparandosi a una professione di tipo nuovo. Una donna potrebbe lasciare il marito, un adolescente la famiglia. La gente potrebbe imparare a non avere più paura, dal momento che non deve più temere la fame. (Ciò vale, beninteso, soltanto a patto che nessuna minaccia politica più gravi sulla libertà di pensiero, di parola e di azione).

Il reddito minimo garantito, non soltanto farebbe della libertà una realtà anziché un mero slogan, ma costituirebbe l'attuazione di un principio profondamente radicato nella tradizione religiosa e umanistica dell'Occidente, che suona: l'uomo ha comunque il diritto di vivere! Tale diritto di vivere, di disporre di cibo, ricovero, assistenza sanitaria, istruzione, eccetera, è intrinseco all'essere umano e non può venire limitato per nessun motivo, neppure la pretesa che l'uomo debba essere socialmente “utile”.

La transizione da una psicologia della scarsità a quella dell'abbondanza rappresenta uno dei passi di maggior momento nello sviluppo dell'uomo. Una psicologia della scarsità produce ansia, invidia, egoismo (e lo si costata, con la massima evidenza, nelle culture agricole di ogni parte del mondo). Una psicologia dell'abbondanza produce iniziativa, fede nell'esistenza, solidarietà. Il fatto è che la maggior parte degli esseri umani sono ancora psicologicamente orientati secondo realtà economiche proprie alla scarsità, e ciò mentre il mondo industriale è sul punto di entrare nell'era dell'abbondanza economica. Ma proprio a causa di questo “ritardo” psicologico avviene che molti non riescano neppure a

capire nuove idee come quelle implicite nel concetto del reddito minimo garantito, e ciò perché le idee tradizionali sono di norma promosse da sentimenti che hanno origine in precedenti forme di esistenza sociale.

Un'altra conseguenza del reddito minimo garantito, unito a una drastica diminuzione degli orari di lavoro, sarebbe che i problemi spirituali e religiosi dell'esistenza acquisterebbero imperativa coerenza. Finora l'uomo è stato troppo preso dal lavoro (oppure si è trovato a essere troppo stanco al termine del lavoro) per potersi seriamente occupare di problemi come: "Qual è il significato della vita?", "In che cosa crediamo?", "Quali sono i miei valori?", "Chi sono io?", e simili. Se l'essere umano cessasse dall'essere preso soprattutto dal lavoro, sarebbe libero di affrontare seriamente tali problemi, oppure si troverebbe ridotto sull'orlo della follia dalla noia, compensata o meno.

Da questo dovrebbe conseguire che l'abbondanza economica e la liberazione dalla paura di essere ridotti alla fame segnerebbero il trapasso da una società preumana a una davvero umana.

A controbilanciare il quadro, è indispensabile esaminare le possibili obiezioni, ovvero sollevare qualche interrogativo circa il concetto di reddito minimo garantito; e il più ovvio di essi è se il reddito in questione non ridurrebbe gli incentivi al lavoro.

A parte il fatto che già oggi non c'è lavoro per una parte sempre crescente della popolazione, e che dunque il problema degli incentivi per questa parte dei cittadini è irrilevante, resta però che l'obiezione è di notevole momento. D'altro canto, io ritengo che si possa comprovare che l'incentivo materiale non è affatto l'unico al lavoro e allo sforzo. In primo luogo, di incentivi ce ne sono anche altri: orgoglio, riconoscimento sociale, piacere del lavoro in sé, e via dicendo, né mancano certo gli esempi che lo dimostrano. Il più ovvio è costituito dall'opera di scienziati, artisti e simili, le cui più alte realizzazioni non sono mai state promosse dall'incentivo del profitto economico, bensì da una mescolanza di diversi fattori: in primo luogo, l'interesse per il lavoro che stavano compiendo, nonché l'orgoglio per i risultati oppure il desiderio di gloria. Ma, per ovvio che possa sembrare quest'esempio, esso non appare del tutto convincente dal momento che si può

affermare che si tratta di persone fuori dal comune le quali hanno potuto realizzare cose straordinarie proprio perché straordinariamente dotate, e dunque non costituiscono la riprova delle reazioni dell'individuo medio. L'obiezione però perde validità se prendiamo in considerazione gli incentivi alle attività di persone che non partecipano delle qualità eccezionali dei grandi creatori. Quali sforzi infatti non vengono compiuti in campo sportivo come in quello di tutta una serie di hobby, dove non si hanno incentivi materiali di nessun genere! E fino a che punto l'interesse per il processo lavorativo in sé e per sé possa costituire un incentivo a compierlo, è stato dimostrato per la prima volta dal professor Mayo nel suo classico studio compiuto presso le officine Hawthorne di Chicago della Western Electric Company [Si veda Elton Mayo, "The Human Problem of an Industrial Civilization", The Macmillan Co., New York 1946. II ed., (trad. it. "I problemi umani e socio-politici della civiltà industriale", UTET, Torino 1969)]. Il fatto stesso che operaie non specializzate fossero coinvolte nell'esperimento di produttività lavorativa di cui erano i soggetti, e che concepissero interesse per l'esperimento stesso, divenendone attive partecipanti, ha comportato un incremento della produttività e persino un miglioramento delle loro condizioni di salute fisica.

La risposta diviene ancora più inequivocabile se prendiamo in considerazione forme più antiche di società. Erano celebri l'efficienza e l'incorruttibilità dell'amministrazione civile prussiana tradizionale, nonostante che i compensi finanziari fossero assai limitati; nel caso specifico, le motivazioni determinanti la capacità lavorativa erano costituite da concetti come onore, lealtà, dovere. E se prendiamo in considerazione le società preindustriali, come quella europea medioevale, o quelle semifeudali dell'America Latina agli inizi del nostro secolo, acquista evidenza un altro fattore ancora; in esse un falegname, per fare un esempio aspirava a guadagnare quanto gli bastava per soddisfare i bisogni del suo tradizionale livello di vita, rifiutandosi di lavorare di più per guadagnare più di quanto gli occorresse.

In secondo luogo, è innegabile che l'uomo per sua natura, lungi dall'essere pigro, soffre anzi delle conseguenze dell'inattività. Può darsi che si preferisca non lavorare per uno

o due mesi, ma la stragrande maggioranza implorerebbe di lavorare, anche senza esserne pagata. È una situazione che è ampiamente comprovata dai dati relativi allo sviluppo infantile e alle malattie mentali; occorrerebbe un'indagine sistematica che permetta di ordinare e analizzare i dati in questione sotto il profilo dell'“ozio come malattia”, mentre altri dati dovrebbero essere raccolti nel corso di nuove e puntuali ricerche.

Tuttavia, perché il denaro non costituisca l'incentivo principale, il lavoro nei suoi aspetti tecnici e sociali dovrebbe essere abbastanza attraente e interessante da superare gli aspetti negativi dell'inattività. L'uomo moderno, alienato, è profondamente annoiato (per lo più a livello inconscio), e ne consegue un'aspirazione all'ozio anziché all'attività, aspirazione che però di per sé costituisce un sintomo della nostra “patologia della normalità”. È presumibile che gli abusi del reddito minimo garantito scomparirebbero in breve tempo, esattamente come dopo poche settimane, ammettendo che non si debba pagarli, la gente smetterebbe di fare indigestione di dolci.

Un'altra obiezione suona: è proprio vero che la scomparsa della paura di essere ridotti alla fame renderebbe gli esseri umani assai più liberi, considerato che coloro i quali si guadagnano da vivere in maniera confortevole sono probabilmente altrettanto timorosi di perdere un'occupazione che assicura loro, diciamo, 15.000 dollari l'anno, di coloro che sarebbero ridotti alla fame se perdessero il posto di lavoro? Se quest'obiezione fosse valida, ne conseguirebbe che il reddito minimo garantito aumenterebbe la libertà della grande maggioranza, non però quella delle classi medie e superiori.

Per valutare appieno l'obiezione, dobbiamo prendere in esame lo spirito che caratterizza l'attuale società industriale. L'uomo si è trasformato in homo consumens. È vorace, passivo, tenta di compensare il proprio vuoto interiore appunto con consumi continui e sempre crescenti, e molti sono gli esempi clinici di questo meccanismo, costituiti da casi di bulimia, coazione all'acquisto, alcolismo, come reazione alla depressione e all'ansia. L'homo consumens consuma sigarette, liquori, sesso, pellicole cinematografiche, viaggi, e lo stesso fa con istruzione, libri, conferenze, arte. L'uomo appare attivo,

“eccitato”, ma nel profondo è ansioso, solitario, depresso, annoiato (la noia può venire definita come quella forma di depressione cronica che può essere validamente compensata dal consumo). L'industrialismo del XX secolo ha dato vita al nuovo tipo psicologico dell'homo consumens soprattutto per ragioni economiche, cioè la necessità di consumi di massa stimolati e manipolati dalla pubblicità. Ma il tipo caratteriale, una volta creato, a sua volta influenza l'economia e fa sì che i principi della sempre crescente soddisfazione appaiano razionali e realistici [Il problema è complicato dal fatto che almeno il 20 per cento della popolazione degli Stati Uniti vive a un livello di penuria, come del resto accade in alcune zone d'Europa, soprattutto i paesi socialisti che non hanno ancora raggiunto un livello di vita soddisfacente, e dal fatto che la maggior parte dell'umanità, che vive in America Latina, in Asia e in Africa, continua a sussistere a un livello poco meno che di fame. Ogni argomentazione a favore della diminuzione dei consumi urta contro l'obiezione che in gran parte del mondo sono necessari anzi maggiori consumi. È un'obiezione assolutamente incontrovertibile, e tuttavia sussiste il pericolo che persino nei paesi attualmente poveri l'ideale del massimo consumo ne guidi gli sforzi, ne plasmi lo spirito, e pertanto sia destinato a imporsi anche una volta raggiunto il livello di consumo ottimale (non massimo)].

L'uomo contemporaneo ha un appetito illimitato per consumi sempre maggiori, e ne deriva tutta una serie di conseguenze: se non c'è limite alla brama di consumo, e dal momento che nel prevedibile futuro nessuna economia è in grado di produrre abbastanza per assicurare a chiunque consumi illimitati, mai potrà esserci vera “abbondanza” (in senso psicologico) finché la struttura caratteriale dell'homo consumens permanga dominante. Per l'individuo avido esiste sempre scarsità, dal momento che egli non ha mai abbastanza, quali che siano i beni di cui dispone, e oltretutto è invidioso e competitivo nei confronti di chiunque altro, e pertanto è sostanzialmente isolato e spaventato. Non è in grado di godere davvero dell'arte o di altri stimoli culturali, perché permane fondamentalmente vorace, e ciò significa che coloro i quali vivessero al livello del reddito minimo garantito si sentirebbero frustrati e privi di valore, mentre coloro che

guadagnassero di più resterebbero prigionieri delle circostanze perché sarebbero preda del timore di perdere la possibilità di un massimo di consumo. Per tali motivi, ritengo che il reddito minimo garantito che non si accompagna a un distacco dal principio del consumo massimo potrebbe costituire la risposta soltanto a certi problemi economici e sociali, senza però avere l'effetto radicale che si dovrebbe aspettarsene.

Che cosa dunque andrebbe fatto per introdurre il reddito minimo garantito? In via generale, si dovrebbe mutare il nostro sistema, passando da un consumo massimo a un consumo ottimale.

Questo comporterebbe una trasformazione di ampio momento dalla produzione industriale, che dovrebbe passare dalla fornitura di beni di uso individuale alla fornitura di beni di uso pubblico, come scuole, teatri, biblioteche, parchi, ospedali, trasporti pubblici, edifici d'abitazione; in altre parole, l'accento dovrebbe spostarsi sulla produzione di quelle cose che costituiscono la base per il pieno sviluppo della produttività e attività interiore del singolo. È dimostrabile che la voracità dell'homo consumens riguarda soprattutto il consumo individuale di cose che egli "mangia" (incorpora), mentre l'uso di servizi pubblici gratuiti, che permettono all'individuo di godere la vita, non determinano né brama né voracità. Un simile passaggio dal consumo massimo all'ottimale richiederebbe drastici mutamenti dei modelli produttivi, nonché una drastica riduzione delle tecniche pubblicitarie che aguzzano l'appetito, lavano il cervello, eccetera [La necessità di porre limiti alla pubblicità, e più ancora di avviare la produzione verso una maggior fornitura di servizi pubblici, a mio giudizio è difficilmente concepibile senza interventi statali di vasta entità]. Ed esso dovrebbe anche accompagnarsi a un non drastico mutamento culturale: una rinascita del valore umanistico della vita, della produttività, dell'individualismo e via dicendo, contrapposto al materialismo dell'"uomo dell'organizzazione" e dei suoi manipolati formicai.

Sono considerazioni, queste, che comportano altri problemi da prendere a loro volta in esame: esistono criteri obiettivamente validi per distinguere tra bisogni razionali e irrazionali, tra bisogni buoni e cattivi, oppure qualsiasi bisogno

soggettivamente avvertito ha identico valore? (Nel caso specifico, definiamo “buoni” quei bisogni che promuovono la vitalità, la prontezza, la produttività, la sensibilità umana, e “cattivi” quelli che indeboliscono o paralizzano tali potenzialità). Non va dimenticato che, nel caso della tossicomania, della bulimia, dell'alcolismo, tutti facciamo distinzioni del genere; lo studio di tali problemi porterebbe dunque a porsi le seguenti domande d'ordine pratico: quali sono i bisogni minimi, legittimi, di un individuo? (Per esempio: una o più stanze per persona, quanti abiti, quante calorie, quanti beni culturalmente validi come radio, libri, eccetera). In una società di relativa abbondanza come quella degli odierni Stati Uniti, non dovrebbe essere difficile stabilire il costo di un minimo decente di sussistenza, determinando anche quali dovrebbero essere i limiti del consumo massimo. Si potrebbe per esempio prendere in considerazione l'applicazione di imposte progressive su consumi che eccedano una certa soglia. Mi sembra comunque indispensabile che si tolgano di mezzo le condizioni di vita proprie degli slum, e tutto questo comporterebbe la combinazione dei principi di un reddito minimo garantito e della trasformazione della nostra società, nel senso di una transizione dal consumo individuale massimo al consumo individuale ottimale, e quindi un netto passaggio dalla produzione intesa alla soddisfazione di bisogni individuali a quella volta alla soddisfazione di bisogni collettivi.

Ritengo necessario legare all'idea di reddito minimo garantito un'altra che deve essere del pari oggetto di studio: quella di libero consumo di certi prodotti. Un esempio potrebbe essere costituito dal pane oppure dal latte e dalle verdure. Supponiamo, per il momento, che chiunque possa entrare in una panetteria e prendere tutto il pane che vuole (lo Stato pagherebbe al fornaio tutto il pane prodotto). Come s'è già detto, i voraci dapprima metterebbero le mani su quantitativi maggiori di quelli che possono consumare, ma in breve tempo questo “consumo avido” si attenuerebbe e la gente prenderebbe soltanto ciò di cui ha realmente bisogno. A mio giudizio, siffatto libero consumo introdurrebbe una nuova dimensione nell'esistenza umana (a meno che non lo si consideri la ripetizione, a un livello assai più alto, del modulo

di consumo proprio di certe società primitive). L'uomo sarebbe liberato dal principio del "chi non lavora non mangia". Persino quest'inizio di libero consumo potrebbe costituire un'esperienza originalissima di libertà. È evidente anche al non economista che lo Stato potrebbe agevolmente provvedere il pane gratuito per tutti, coprendo l'esborso relativo con un'imposta di pari entità; ma possiamo spingerci un passo più in là, supponendo che non soltanto i bisogni minimi di natura alimentare siano soddisfacibili gratuitamente (pane, latte, verdura, frutta), ma che lo siano anche i bisogni minimi di vestiario (si potrebbe introdurre un sistema tale per cui a ciascuno sarebbero assicurati ogni anno, sempre gratuitamente, diciamo un abito, tre camicie, tre paia di calze, e via dicendo) e che siano gratuiti anche i trasporti, cosa che ovviamente richiederebbe servizi pubblici assai migliori degli attuali, mentre le vetture private diverrebbero più care. Si potrebbe anche pensare a una soluzione dello stesso genere per il problema della casa: grandi insiemi abitativi, con dormitori comuni per i giovani, stanze separate per i vecchi e per le coppie sposate, dove potrebbe essere ospitato chiunque lo desideri. E questo mi conduce a formulare l'ipotesi che un altro modo per risolvere il problema del reddito minimo garantito potrebbe consistere nel permettere il consumo minimo gratuito di tutti i generi di prima necessità, che non dovrebbero quindi venir pagati in contanti. La produzione dei generi in questione, in una con servizi pubblici assai migliori degli attuali, manterrebbero in funzione la macchina produttiva, come del resto avverrebbe anche con il versamento del reddito minimo garantito.

Si potrà obiettare che il metodo da me proposto è più radicale, e quindi meno accettabile, di quello formulato da altri autori, e probabilmente è vero. Non va però dimenticato che, da un lato, il sistema dei servizi minimi gratuiti potrebbe, almeno in via teorica, essere organizzato e inserito nel sistema attuale, e che d'altro canto l'idea di un reddito minimo garantito non riuscirebbe accettabile a molti, non già perché irrealizzabile, ma a causa delle resistenze psicologiche che s'oppongono all'abolizione del principio "chi non lavora non mangia".

Va anche preso in considerazione un altro problema

filosofico, politico e psicologico: quello della libertà. La concezione che ne ha l'Occidente si è basata e si basa in larga misura sul principio della disponibilità di accesso alla proprietà e al suo sfruttamento nella misura in cui ciò non minacci altri interessi legittimi; un principio che in effetti è stato minato in varia guisa, nelle società industriali occidentali, dall'imposizione di tasse, le quali costituiscono una forma di espropriazione, e da interventi statali in campo agricolo, commerciale e industriale. In pari tempo, la proprietà privata dei mezzi di produzione viene sempre più largamente sostituita dalla proprietà semipubblica, tipica delle aziende di proporzioni gigantesche. Se è vero che l'applicazione del concetto di reddito minimo garantito implicherebbe ulteriori regolamentazioni statali, va anche tenuto presente che oggi la libertà dell'individuo medio non consiste tanto nella possibilità di avere e sfruttare proprietà (capitali), quanto in quella di consumare ciò che gli piace. Oggi sono molti coloro i quali nelle restrizioni del consumo illimitato vedono un'interferenza con la loro libertà, sebbene soltanto gli appartenenti alle classi elevate siano effettivamente liberi di scegliere ciò che vogliono. La concorrenza tra diverse marche degli stessi prodotti e tra diversi tipi di merci dà l'illusione di una libertà personale, laddove in effetti l'individuo aspira a ciò che è condizionato a volere [Anche in questo caso, la burocratizzazione totalitaria dei consumi nei paesi del blocco sovietico ha rappresentato e rappresenta un argomento a sfavore di qualsiasi regolamentazione dei consumi]. È necessario un nuovo approccio al problema della libertà, e soltanto con la trasformazione dell'homo consumens in persona produttiva, attiva, l'essere umano potrà sperimentare la libertà in condizioni di vera indipendenza, e non soltanto sotto forma di un'illimitata scelta di merci.

Il principio del reddito minimo garantito può rivelare tutta la propria efficacia soltanto in unione con: 1) un mutamento nelle abitudini consumistiche, vale a dire la trasformazione dell'homo consumens in uomo produttivo, attivo (nel senso di Spinoza); 2) la creazione di un nuovo atteggiamento spirituale, quello dell'umanesimo (forme teistiche o atee); 3) una rinascita di veri metodi democratici (per esempio, l'istituzione di una nuova "Camera Bassa" frutto dell'integrazione e della somma

delle decisioni formulate da centinaia di migliaia di piccoli gruppi di gente che si conosce, dall'attiva partecipazione alla dirigenza di tutti coloro che lavorano in un'impresa di qualsiasi genere, eccetera) [Si veda Erich Fromm, "The Sane Society", cit. (trad. it. cit)]. Il pericolo che uno Stato che nutre tutti possa diventare una dea madre dotata di caratteristiche dittatoriali, può essere superato soltanto mediante un incremento simultaneo e cospicuo di procedure democratiche in ogni sfera delle attività sociali. (È un fatto che anche oggi lo Stato è potentissimo, senza che d'altra parte ne derivino i benefici in questione).

Per riassumere: in una con ricerche economiche nel campo del reddito minimo garantito, ne vanno intraprese altre, di carattere psicologico, filosofico, religioso, pedagogico. Il grande passo avanti costituito dal reddito minimo garantito potrebbe diventare realtà, a mio giudizio, solo se fosse accompagnato da mutamenti in altri campi. Non va infatti dimenticato che il sistema può essere introdotto soltanto a patto che si smetta di spendere il 10 per cento delle nostre risorse complessive in armamenti economicamente inutili e pericolosi, a patto che si riesca a bloccare la diffusione di violenza insensata mediante aiuti sistematici ai paesi sottosviluppati, e infine se troviamo modo di arrestare l'esplosione demografica. In mancanza di questi mutamenti, nessun programma per il futuro potrà avere successo, perché non ci sarà nessun futuro.

8. LA QUESTIONE DEL DISARMO UNILATERALE

Non c'è dubbio che la proposta di un disarmo unilaterale - nell'accezione più ampia del termine, cioè di smantellamento incondizionato dell'apparato militare di un paese - riuscirà inaccettabile, nell'immediato futuro, sia agli Stati Uniti che all'Unione Sovietica. Di conseguenza, siccome questo scritto riguarda proposte pratiche per il controllo degli armamenti, in esso si prenderà in esame un altro concetto, assai più limitato, di disarmo unilaterale, quello che da Charles Osgood è stato definito "azione (o disimpegno) graduale unilaterale" e che potrebbe anche essere chiamato iniziativa unilaterale di misure d'ordine pratico verso il disarmo. L'idea di fondo sottesa al concetto riguarda una trasformazione radicale dei nostri metodi di negoziazione del disarmo multilaterale; e il cambiamento implica la rinuncia all'attuale sistema di negoziazione, in forza del quale ogni concezione da parte americana è legata a una concezione corrispondente e garantita da parte dei sovietici; al contrario, si dovrebbero compiere da parte nostra, e unilateralmente, passi gradualmente verso il disarmo, nella speranza che i sovietici facciano altrettanto e che quindi possa essere superata l'attuale situazione di stallo dei negoziati sul disarmo universale.

Per definire le caratteristiche di questa "politica delle iniziative unilaterali", ritengo che la cosa migliore sia riportare quanto ne dice Osgood il quale, a quanto mi risulta, è stato il primo ad avanzare quest'idea in due articoli brillanti quanto profondi [Charles Osgood, "Suggestions for Winning the Real War with Communism" ("Suggerimenti per vincere la vera guerra con il comunismo") - "Conflict Resolution" ("Risoluzione al conflitto"). vol. III, n. 4. dicembre 1959, pag. 131, e anche "A Case for Graduated Unilateral Disarmament" ("A favore del disarmo graduale unilaterale"), in "Bulletin of Atomic Scientists", vol. XVI, n. 4. pagg. 127 sgg.]. "Per indurre

con la massima probabilità di successo l'avversario a comportarsi allo stesso modo”, egli scrive “un'iniziativa unilaterale dovrebbe: 1) apparire inequivocabilmente svantaggiosa, in termini di aggressione militare, per la parte che la fa sua, non però in misura disastrosa; 2) essere tale da venire inequivocabilmente interpretata dall'avversario come un atto che riduce la minaccia esterna; 3) non essere di entità tale da rendere maggiore la minaccia del nemico contro il nostro paese [Questa condizione a mio giudizio è accettabile soltanto come ipotesi ottimale, dal momento che ogni indebolimento del potenziale aggressivo di una superpotenza comporta, sul piano strategico, un certo incremento del potenziale aggressivo avversario] ; 4) essere tale che una iniziativa dello stesso segno da parte dell'avversario sia chiaramente fattibile e inequivocabile; 5) venire anticipatamente annunciata e ampiamente pubblicizzata in paesi alleati, neutrali e avversari, facendone conoscere la natura e gli scopi inquadrati nel contesto di una politica coerente, e rendendo noto che ci si aspetta un preciso contraccambio; e tuttavia 6) non presupporre a priori il contraccambio da parte dell'avversario come condizione per il suo avvio” [Charles Osgood, “Suggestions for Winning the Real War with Communism”, cit., pag. 316].

Quanto alle misure specifiche da prendere, esse evidentemente richiedono ancora lunghe riflessioni, soprattutto da parte di specialisti competenti. Comunque, per dare per lo meno un'idea dei concreti provvedimenti di cui una simile politica dovrebbe tener conto, mi limiterò a citare i seguenti (concordando in parte con Osgood): diffusione delle informazioni scientifiche; cessazione degli esperimenti atomici; riduzione delle forze armate; evacuazione di una o più basi militari; cessazione dei riarmo della Germania, e via dicendo. La premessa da cui muovere è che i sovietici siano altrettanto ansiosi di noi di evitare la guerra e quindi saranno indotti a contraccambiare e che, non appena si sia invertita la tendenza al reciproco sospetto, si possano intraprendere misure di maggior momento, suscettibili di portare al disarmo bilaterale totale. A mio giudizio, inoltre, i negoziati sul disarmo dovrebbero essere doppiati da trattative politiche, intese essenzialmente ad assicurare la reciproca non ingerenza, sulla

scorta del riconoscimento dello status quo. Anche nel caso specifico (e ancora una volta concordo sostanzialmente con Osgood), iniziative unilaterali, come per esempio il riconoscimento della linea Oder-Neisse e l'ammissione della Cina all'ONU [Si ricordi che il saggio è stato scritto nel 1960. ben prima cioè che la Cina venisse effettivamente ammessa all'ONU (Ndt)], andrebbero avviate nella speranza che l'Unione Sovietica contraccambi (frenando l'aggressività cinese, non interferendo nel Medio e nell'Estremo Oriente, eccetera).

Quali sono i presupposti sottesi alla proposta di iniziative unilaterali verso il disarmo? (Per il momento mi limito a illustrare soltanto le fondamentali, mentre altre lo saranno nella seconda parte di questo scritto dedicato al problema del disarmo unilaterale). In sintesi, esse sono: 1) come si è già detto, l'attuale metodo di negoziazione non sembra poter condurre alla meta del disarmo bilaterale a causa dei reciproci e profondamente radicati sospetti e timori; 2) se non si addiverrà al disarmo totale, la corsa agli armamenti continuerà e condurrà alla distruzione della nostra civiltà e di quella dei sovietici oppure, anche senza lo scoppio di una guerra, un po' alla volta minerà e alla fine distruggerà i valori in difesa dei quali noi mettiamo a repentaglio la nostra esistenza fisica; 3) se è vero che iniziative unilaterali costituiscono un innegabile rischio (e non può non essere così per la natura stessa dell'idea), quello che accompagna ognuno dei singoli passi non è rovinoso ed è anzi infinitamente minore del pericolo cui ci esponiamo continuando la corsa al riarmo.

Sebbene la più ampia idea di disarmo unilaterale totale (in quanto contrapposto al graduale) come si è detto dianzi non rappresenti una concreta possibilità nel prossimo futuro, almeno per quanto riguarda USA e URSS, io ritengo che valga la pena di esporre gli argomenti a favore di questa soluzione, e non perché il direttore del periodico sul quale compare questo scritto mi ha chiesto di farlo, né perché io condivida una simile posizione con quella minoranza che è persuasa che i rischi connessi alla continuazione della corsa al riarmo siano assai maggiori di quelli, pur gravissimi, del disarmo totale unilaterale. Né l'uno né l'altro motivo sarebbero sufficienti a legittimare quest'esposizione, ma io ritengo che essa sia, non soltanto giustificata, ma di grande momento per un'altra

ragione: riflettere a fondo sugli argomenti a favore di una posizione radicale, anche se praticamente inaccettabile, contribuisce ad abbattere la barriera mentale che ci impedisce attualmente di uscire dal circolo vizioso e pericoloso consistente nella ricerca della pace ricorrendo ai mezzi della minaccia e della controminaccia. Il fatto di prendere seriamente in considerazione il ragionamento che sta alla base della proposta così poco popolare, del disarmo totale unilaterale, può in altre parole contribuire alla scoperta di nuovi approcci e punti di vista di grande importanza anche se il nostro obiettivo pratico è l'iniziativa graduale unilaterale o anche soltanto il disarmo bilaterale negoziato. Ritengo che le difficoltà che si oppongono al disarmo totale vadano ricercate in larga misura nei cristallizzati stereotipi di emozioni e abitudini mentali correnti d'ambo le parti e che ogni tentativo di toglierli di mezzo e di ripensare l'intero problema può validamente contribuire a trovare una via d'uscita dall'attuale, pericolosa situazione di stallo.

La proposta di disarmo unilaterale totale è stata avanzata, da posizioni religiose, morali o pacifiste, per bocca di uomini come Victor Gollancz, Lewis Mumford e alcuni quaccheri. L'hanno fatta propria anche personaggi come Bertrand Russell, Stephen King-Hall e C.W. Mills, i quali non sono contrari all'uso della forza sempre e comunque, ma si oppongono senza mezze misure alla guerra termonucleare e a ogni forma di preparazione a essa. Personalmente, mi colloco a mezza strada tra la posizione dei semplici pacifisti e quella di uomini come Bertrand Russell e Stephen King-Hall [Bertrand Russell, "Common Sense and Nuclear Warfare". Allen & Unwin. Londra 1959. (Trad.it. "Prima dell'Apocalisse", Longanesi, Milano 1959); Stephen King-Hall, "Defense in the Nuclear Age" Fellowship Publications, Nyack, NY, 1959; Jerome Davis e H.B.Hester, "On the Brink", Lyle Stuart, New York 1959; Lewis Mumford, "The Human Way Out", Pendell Hill Pamphlet n.97, 1958; C.W.Mills, "The Causes of World War Three". Secker & Warburg, New York 1959; (trad. it. "Le cause della terza guerra mondiale", Feltrinelli, Milano 1959); George F. Kennan "Foreign Policy and Christian Conscience" ("Politica estera e coscienza cristiana") in "The Atlantic Monthly, maggio 1959; Richard B.Gregg, "The Power of Nonviolence", Fellowship

Publications, Nyack. NY. 1959; American Friends Service Committee, "Speak Truth to Power, Quaker Search for an Alternative to Balance, 1935].

La differenza tra i due gruppi non è però di portata tanto vasta come potrebbe sembrare. Coloro che fanno parte dell'uno e dell'altro sono infatti uniti dall'atteggiamento critico verso gli aspetti irrazionali della politica internazionale dal loro profondo rispetto per la vita; nutrono la convinzione dell'unità della specie umana e hanno fede nelle potenzialità spirituali e intellettuali dell'uomo; seguono i dettami della loro coscienza, rifiutandosi di avere "parte nell'opera intesa a fare di milioni di donne e bambini e di non combattenti altrettanti ostaggi delle scelte dei loro governi" [George F. Kennan, op. cit., pagg. 44 sgg.]. Che pensino in termini teistici o in quelli dell'umanesimo ateo (nel senso del continuum filosofico dagli stoici alla filosofia illuministica del XVIII secolo), si rifanno alla stessa tradizione spirituale e non hanno nessuna intenzione di scendere a compromessi con i principi di questa; sono concordi nell'opposizione senza mezze misure a ogni forma di idolatria, compresa l'idolatria dello Stato. La loro opposizione al sistema sovietico ha radici proprio in questo atteggiamento nei confronti dell'idolatria, ma ferma è la loro critica dell'idolatria stessa ovunque si manifesti nel mondo occidentale, che ciò avvenga in nome di Dio o della democrazia.

Non c'è paladino del disarmo unilaterale il quale non ritenga che il singolo deve essere pronto a dare la vita per l'affermazione dei suoi supremi valori, qualora quest'estrema necessità si imponga, e d'altra parte coloro che così la pensano sono anche convinti che mettere a repentaglio l'esistenza della specie umana, o anche soltanto i risultati dei più fruttuosi sforzi da essa compiuti negli ultimi cinquemila anni, sia immorale e irresponsabile. A mano a mano che la guerra diviene sempre più insensata e devastante, la convergenza tra pacifisti religiosi, umanisti e oppositori pragmatici degli armamenti nucleari si delinea sempre più nettamente.

Dal punto di vista degli assertori del disarmo unilaterale, continuare la corsa al riarmo è catastrofico, che il deterrente sia efficace o meno. Innanzitutto, costoro hanno scarsa fiducia nella capacità del deterrente di scongiurare lo scoppio di un conflitto termonucleare [Il presupposto è condiviso dal

rapporto della National Planning Association of America, 1970 "Without Arms Control; Implications of Modern Weapons Technology", a cura dell'NPA Special Project Committee on Security through Arms Control, Planning Pamphlet n. 104, maggio 1958, Washington, D.C., dove si legge: "Non soltanto il pericolo di guerra rimane una possibilità, ma il totale delle probabilità con l'andar del tempo aumenta, divenendo una certezza se trascorre abbastanza tempo senza che si riesca a trovare soluzioni alternative". Scrive E. Finley Carter, presidente dello Stanford Research Institute: "Nella ricerca della sicurezza attraverso l'applicazione di tecnologia ad armi di sterminio, il blocco sovietico e gli alleati occidentali hanno dato vita a un comune nemico mortale, la minaccia di una guerra nucleare accidentale" ("SRI Journal", Stanford Research Institute, quarto trimestre, 1959, vol. 3, pag. 198). Anche Herman Kahn giunge alla conclusione che "è assai improbabile che il mondo possa vivere con una corsa incontrollata agli armamenti che duri per parecchi decenni" (ibid., pag. 139). Kahn sottolinea che è irrealistico credere che la guerra sia diventata impossibile a causa del suo carattere estremamente distruttivo.

Il consulente per la Scienza e la Tecnologia del Democratic Advisory Council il 27 dicembre 1959 ha dichiarato che "una guerra nucleare senza limitazioni sembra non soltanto possibile, ma anzi probabile, nella misura in cui da parte nostra si persegue l'attuale politica militare e non si riesce ad addivenire ad accordi internazionali di vasta portata aventi lo scopo di attenuare la presente instabilità della situazione. Lo scatenamento di un conflitto nucleare per sbaglio, per disgrazia o per errore di calcolo rappresenta un continuo pericolo". Va messo in rilievo che il pericolo non deriva soltanto dalla possibilità di errori tecnici, ma anche, e in egual misura, da quella di decisioni grossolanamente fallaci da parte di leader politici e militari. Se si tengono presenti i marchiani errori in cui sono incorsi, in campo militare come politico, molti dei responsabili della condotta delle operazioni durante la prima e la seconda guerra mondiale, non è difficile rendersi conto che, date le armi odierne, leader dello stesso tipo farebbero saltare il mondo per aria, nonostante tutte le loro buone intenzioni], e ritengono che i risultati di uno scontro del

genere sarebbero tali che nel “migliore” dei casi costituirebbero la smentita dell'idea che si dovrebbe combattere una guerra del genere per salvare il nostro modo di vivere democratico. È del tutto inutile intervenire nel gioco consistente nell'indovinare se a esserne distrutti sarebbero un terzo o due terzi della popolazione dei due avversari e quale percentuale di quella del mondo neutrale (a seconda della direzione in cui soffia il vento): è un gioco che rasenta la follia. Infatti, prendere in considerazione la possibilità dello sterminio del 30 per cento, del 60 per cento o magari del 90 per cento della popolazione propria e del nemico come un accettabile (ancorché, ovviamente, non desiderabile) risultato della propria politica, è cosa che davvero rasenta la patologia. Il crescente iato tra intelletto ed emozioni, tanto caratteristico del divenire dell'Occidente negli ultimi secoli, ha toccato il vertice della schizofrenia pericolosa nell'atteggiamento pacato, e suppostamente razionale, con cui siamo in grado di discutere dell'eventuale distruzione del mondo come risultato di una nostra azione. Non occorre molta fantasia per rendersi conto che l'improvvisa distruzione e la minaccia di morte lenta per buona parte della popolazione degli Stati Uniti, dell'Unione Sovietica o di ampie zone del mondo, scatenerebbe uno stato di panico, furia e disperazione paragonabili soltanto alla psicosi di massa che hanno concommitato la Morte Nera, le pestilenze medioevali. Gli effetti traumatici di una catastrofe del genere porterebbero a una nuova forma di primitiva barbarie, al riemergere degli elementi più arcaici, che continuano a sussistere allo stato potenziale in ogni essere umano e dei quali ci è stata fornita ampia riprova dai sistemi terroristici di Hitler e Stalin. A molti studiosi della natura e della psicopatologia umane, sembrerà assai improbabile che i nostri simili possano aver cari la libertà, il rispetto per la vita, l'amore, dopo essere stati testimoni e partecipi della crudeltà senza limiti dell'uomo nei confronti dell'uomo che una guerra termonucleare comporterebbe; è infatti una realtà psicologica che atti di brutalità hanno un effetto abbrutente su coloro che li compiono e che conducono a ulteriori brutalità.

E SE IL DETERRENTE FOSSE EFFICACE?

Qual è il prevedibile futuro del carattere sociale dell'uomo in un mondo armato fino ai denti, bipolare o multipolare, nel quale, indipendentemente dalla complessità dei problemi o dalle soddisfazioni possibili in una particolare società, la realtà di massimo momento e che più incide sulla vita di ciascuno è costituita dal missile librato sulla rampa di lancio, dal ronzio del calcolatore a esso collegato, dai rivelatori Geiger e dai sismografi in attesa, dalla completa perfezione tecnocratica (che pallia il tormentoso ma impotente timore della sua imperfezione) del meccanismo dell'olocausto? Vivere, per poco o per molto, sotto la costante minaccia della distruzione produce certi effetti psicologici nella maggior parte degli esseri umani: paura, ostilità, insensibilità, durezza di cuore, e di conseguenza indifferenza verso i valori che ci sono cari. Circostanze simili non possono non far di noi dei barbari, per quanto dotati dei meccanismi più perfezionati. E, se è vera l'affermazione di parte americana, essere il nostro scopo la preservazione della pace (in altre parole, impedire la subordinazione dell'individuo a uno Stato onnipotente), dobbiamo ammettere che la libertà in questione andrebbe perduta, che il deterrente abbia o meno efficacia.

A parte queste realtà psicologiche, è certo che il proseguimento della corsa agli armamenti costituisce una minaccia in particolare per gli abitanti dell'Occidente [Per un'analisi particolareggiata della società moderna, si veda il mio "The Sane Society". Cit. (trad. it. cit).], la cui preoccupazione fondamentale, nel processo di conquista della natura, è divenuta il produrre e il consumare, assurti a mete della loro esistenza. Abbiamo ridotto gli esseri umani a mezzi. Costruiamo macchine che sono simili a esseri umani, e produciamo esseri umani che somigliano a macchine. Nel suo lavoro, l'individuo è diretto in quanto membro di un gruppo di produzione; durante le sue ore libere è manipolato come consumatore al quale piace ciò che gli vien detto di farsi piacere e tuttavia ha l'illusione di obbedire al proprio gusto. Imperniando la propria vita sulla produzione di cose, l'uomo corre a sua volta il rischio di diventare una cosa, adorando gli idoli della macchina produttiva e lo Stato e pur coltivando

l'illusione di adorare Dio. "Le cose sono in sella e cavalcano l'uomo", per dirla con Emerson. Circostanze da noi create si sono consolidate in poteri da cui siamo dominati. Il sistema tecnico-burocratico che abbiamo edificato ci dice quel che dobbiamo fare, è esso a decidere per noi. Può darsi che non corriamo il rischio di diventare schiavi, ma corriamo quello di diventare robot, e i valori umani della nostra tradizione - integrità, individualità, responsabilità, ragione e amore - sono minacciati. I discorsi in merito a tali valori, sempre più si riducono a vuoti rituali.

La tendenza verso un mondo di esseri umani impotenti diretti da macchine virili, che è operante sia negli Stati Uniti che nell'Unione Sovietica e che è il frutto di fattori tecnologici e demografici, oltre che della crescente centralizzazione e burocratizzazione che ha luogo nelle grandi aziende e a livello governativo, raggiungerà il punto di non ritorno se continuiamo la corsa agli armamenti. Per quanto gravida di pericoli sia la nostra attuale situazione, ci resta ancora una possibilità di rimettere l'uomo in sella, di promuovere la rinascita dei valori spirituali della grande tradizione umanistica. Ma a meno che tale rinascita non si verifichi, a meno che non si pervenga a una radicale rivitalizzazione dello spirito che sta a fondamento della nostra cultura, perderemo l'energia necessaria alla sopravvivenza e decadremo, esattamente come sono decadute tante altre grandi potenze nel corso della storia. La vera minaccia per la nostra esistenza non è costituita dall'ideologia comunista e neppure dalla potenza militare del comunismo: essa va cercata nella vuotaggine delle nostre credenze, nel fatto che libertà, individualità e fede sono ridotte a mere formule, che Dio è diventato un idolo, che la nostra vitalità è minata perché non abbiamo visione di sorta, se non quella di possedere sempre di più delle stesse cose. Si direbbe che l'odio per il comunismo sia in larga misura e in ultima analisi fondato su una profonda sfiducia nei valori spirituali della democrazia. Di conseguenza, anziché sperimentare l'amore di ciò per cui siamo, sperimentiamo l'odio per ciò contro cui siamo. Se continuiamo a vivere nella paura dell'estinzione e a pianificare la distruzione in massa di altri, l'estrema speranza di una rinascita della nostra tradizione spirituale-umanistica andrà perduta.

VANTAGGI E PERICOLI DEL DISARMO UNILATERALE

Se questi sono i pericoli impliciti nella politica del deterrente, quali sono invece i vantaggi e gli svantaggi che, secondo i fautori del disarmo unilaterale, sono impliciti nella loro politica?

Il più probabile risultato del disarmo unilaterale, sia esso intrapreso dagli Stati Uniti o dall'Unione Sovietica, è che esso scongiurerebbe la guerra. Il principale movente suscettibile di indurre l'una o l'altra delle due superpotenze a scatenare un conflitto atomico, è la continua paura di venire aggredita e ridotta in polvere dell'avversario, posizione così sintetizzata da Herman Kahn, il quale non è certo un avvocato del disarmo unilaterale: "A parte le differenze ideologiche e il problema della sicurezza in quanto tale, non sembra che tra Stati Uniti e Unione Sovietica sussista un contenzioso obiettivo, che giustifichi i rischi e i costi ai quali ci costringiamo vicendevolmente. Ciò che URSS e USA hanno soprattutto da temere a vicenda, è la paura stessa" ["SRI Journal", 1959. vol. 3, pag. 140]. Ma se davvero la causa principale di guerra risiede nella reciproca paura, ecco che il disarmo degli Stati Uniti o dell'Unione Sovietica con ogni probabilità eliminerebbe appunto questa causa principale di una guerra, e quindi la sua probabilità.

Ma non sussistono per caso altri moventi che non siano la paura e che potrebbero indurre l'Unione Sovietica a tentare la conquista del mondo? Un motivo del genere potrebbe essere costituito dall'interesse economico all'espansione, quella che è stata una delle cause di maggior momento dello scatenamento delle guerre nel XIX secolo e anche dei due primi conflitti mondiali. Ma proprio qui è dato cogliere la differenza tra la natura dei conflitti scoppiati nel 1914 e nel 1939, e l'attuale situazione. Nel 1914, quand'è cominciata la prima guerra mondiale, la Germania minacciava i mercati inglesi e le fonti francesi di carbone e ferro; nel 1939, Hitler aveva bisogno di conquiste territoriali per l'espansione economica cui mirava. Oggi, né l'Unione Sovietica né gli Stati Uniti hanno

imprescindibili interessi economici alla conquista di mercati e fonti di materie prime, dal momento che il 2 per cento o il 3 per cento di aumento della produttività nazionale comporterebbe vantaggi maggiori di qualsiasi conflitto militare, e inoltre ciascuna delle due superpotenze dispone dei capitali, delle materie prime, delle risorse e della popolazione sufficienti a garantire un costante incremento della loro produttività generale [Proprio per le stesse ragioni, sussiste una concreta possibilità di futura abolizione delle guerre, una possibilità che mai si è offerta prima in passato. Durante gran parte della storia umana, il miglioramento della situazione materiale richiedeva un incremento di energie (schiavi), altra terra per l'allevamento o l'agricoltura, oppure nuove fonti di materie prime. Le tecniche attuali e quelle del futuro permetteranno un aumento della ricchezza materiale grazie a una maggiore produttività industriale e, indirettamente, agricola, senza che sia necessario ridurre in schiavitù o depredare propri simili. Attualmente e in futuro, la guerra avrebbe come unica "giustificazione" l'irrazionalità del desiderio umano di potere e conquista].

Un possibile e più concreto movente va visto nell'eventualità, fonte di paure ampiamente diffuse negli Stati Uniti, che l'URSS sia impegnata nella conquista del mondo al comunismo e che, se gli Stati Uniti disarmassero, l'altra superpotenza sarebbe tanto più bramosa di realizzare il proprio desiderio di dominio planetario. Si tratta di una valutazione delle intenzioni del Cremlino che si fonda su un'errata interpretazione della natura dell'attuale Stato sovietico. È innegabile che all'epoca di Lenin e Trockij la Rivoluzione russa si proponesse la conquista del mondo capitalistico o per lo meno dell'Europa al comunismo, in parte perché i capi del partito erano convinti che per la Russia bolscevica non vi fosse possibilità di sopravvivenza a meno che gli Stati fortemente industrializzati dell'Europa (o per lo meno la Germania) non ne facessero proprio il sistema, in parte perché erano mossi dalla convinzione che la vittoria mondiale della Rivoluzione avrebbe comportato la realizzazione delle loro speranze messianico-secolari.

Il crollo delle speranze in questione e la conseguente affermazione di Stalin provocò un mutamento di vastissima

entità nella natura del comunismo sovietico. Lo sterminio di quasi tutti i vecchi bolscevichi non fu che un atto simbolico della liquidazione della vecchia idea rivoluzionaria. La parola d'ordine staliniana del “socialismo in un solo paese” mascherava un semplice obiettivo: la rapida industrializzazione della Russia, che il sistema zarista non era riuscito a compiere. L'Unione Sovietica ricalcò l'identico processo di accumulazione che il capitalismo occidentale aveva percorso nel XVIII e XIX secolo, con una differenza essenziale: mentre in quei due secoli in Occidente le sanzioni erano state puramente economiche, il sistema staliniano mise in atto sanzioni politiche, di esplicito terrore, servendosi inoltre dell'ideologia socialista per palliare lo sfruttamento delle masse. Il sistema stalinista non era né socialista né rivoluzionario, bensì un capitalismo di Stato basato su spietati metodi di pianificazione e centralizzazione economica.

L'attuale (1960) periodo chrusceviano è caratterizzato dal fatto che l'accumulazione di capitale è riuscita al punto che la popolazione sovietica può godere di consumi enormemente maggiori ed è meno forzata a compiere sacrifici; ne consegue che il terrore politico può essere grandemente ridotto.

Il chruscevismo però non ha affatto cambiato il carattere fondamentale della società sovietica da un punto di vista essenziale: non si tratta affatto di un regime né rivoluzionario né socialista, bensì di uno dei regimi più conservatori e classisti che esistano nel mondo civile, coercitivo sotto il profilo umano quanto efficiente sotto quello economico. Laddove l'obiettivo del socialismo democratico era ed è l'emancipazione dell'uomo, il superamento della sua alienazione e la finale abolizione dello Stato, le parole d'ordine “socialiste” che hanno corso nella Russia dei soviet non sono che l'espressione di vuote ideologie, mentre la realtà sociale è l'esatto opposto del vero socialismo. La classe dominante dell'URSS non è più rivoluzionaria di quanto i papi del Rinascimento fossero seguaci degli insegnamenti di Cristo. Tentare di spiegare Chruscev ricorrendo a citazioni da Marx, Lenin o Trockij, significa che non si è capito affatto lo sviluppo storico avvenuto nell'Unione Sovietica e rivela l'incapacità di afferrare la differenza che separa fatti da ideologie. Va aggiunto che il nostro atteggiamento costituisce il miglior

servizio propagandistico che si può rendere ai russi i quali, a dispetto dei fatti, tentano di convincere gli operai dell'Europa occidentale e i contadini dell'Asia che essi sono i veri rappresentanti delle idee di socialismo, di società senza classi, e via dicendo. L'atteggiamento dell'Occidente, che cade nella trappola di questa propaganda, porta acqua proprio al mulino dei russi, nel senso che costituisce la conferma delle loro affermazioni. (Purtroppo, pochissimi, eccezion fatta per i socialisti democratici, sono coloro i quali hanno sufficiente cognizione della differenza che corre tra il socialismo e la sua versione deformata e corrotta autodefinentesi "socialismo sovietico").

La realtà sovietica è ulteriormente sottolineata dal fatto che l'URSS si dichiara minacciata da una Cina potenzialmente espansionistica. Può darsi infatti che un giorno l'URSS si trovi, nei confronti della Cina, nella stessa posizione in cui noi riteniamo di essere nei confronti della Russia. Se la minaccia per l'URSS rappresentata dagli Stati Uniti dovesse scomparire, questa potrebbe dedicare le proprie energie a contrastare la minaccia costituita dalla Cina, sempre che la minaccia stessa non cessi di esistere grazie a un disarmo universale.

Le considerazioni dianzi fatte stanno a indicare che i pericoli che potrebbero profilarsi qualora l'Unione Sovietica non volesse rinunciare ai suoi armamenti, sono più remoti di quanto non appaiano a molti. È presumibile che l'Unione Sovietica si serva della propria superiorità militare per tentare di invadere gli Stati Uniti o l'Europa occidentale? A parte il fatto che sarebbe per lo meno assai difficile, per gli agenti dell'URSS, far funzionare le macchine economiche e politiche degli Stati Uniti e dell'Europa occidentale, e a parte il fatto che la Russia non ha nessuna necessità vitale di impadronirsi di codesti territori, tentare di farlo sarebbe quanto mai controproducente, per un motivo di cui generalmente non si tiene abbastanza conto. Persino gli operai filocomunisti dell'Occidente non hanno idea del grado di coercizione cui si troverebbero sottoposti in un sistema sovietico; e, al pari dei lavoratori non comunisti, si opporrebbero alle nuove autorità, che si troverebbero costrette a far ricorso ai carri armati e alle mitragliatrici per reprimere le proteste dei lavoratori stessi. Ma ciò incoraggerebbe tendenze rivoluzionarie negli Stati satelliti

e magari nella stessa Unione Sovietica, cosa quanto mai indesiderabile per i governanti moscoviti e che metterebbe gravemente a repentaglio la politica di liberalizzazione, e quindi la stessa posizione politica, di Chruscev.

L'Unione Sovietica potrebbe però tentare di sfruttare la propria superiorità militare per una penetrazione in Asia e in Africa. La cosa è tutt'altro che da escludere ma, data l'attuale politica del deterrente degli Stati Uniti, è da dubitare che questi sarebbero davvero pronti a dare il via a un conflitto termonucleare allo scopo di impedire ai russi di assicurarsi certi vantaggi nel mondo extraeuropeo ed extramericano.

Può darsi che tutti questi presupposti siano errati. Comunque l'atteggiamento dei fautori del disarmo unilaterale si basa sulla convinzione che le probabilità che essi siano in errore sono assai minori della probabilità che la continuazione della corsa agli armamenti segni la fine della civiltà che ci è cara.

CONSIDERAZIONI PSICOLOGICHE

È impossibile affrontare la questione delle eventuali conseguenze di un disarmo unilaterale (e del resto anche di un disarmo reciproco), senza tenere nel debito conto alcune considerazioni di carattere psicologico, la più diffusa delle quali è che “dei russi non ci si può fidare”. Ora, se la “fiducia” è intesa in senso morale, è purtroppo vero che dei leader politici di rado ci si può fidare, e la ragione ne va cercata nello iato tra morale privata e morale pubblica: lo Stato, divenuto un idolo, giustifica ogni immoralità che sia commessa nel suo interesse, mentre gli stessi leader politici si comporterebbero certo in modo diverso se agissero a pro dei loro interessi privati. Tuttavia, l'espressione “fidarsi della gente” ha anche un altro significato, che ha assai maggior attinenza con il problema della politica: si tratta della fiducia che si abbia a che fare con esseri umani sani di mente e razionali, e che come tali essi si comportino. Se ho a che fare con un avversario nel cui equilibrio mentale ho fiducia, posso valutarne i motivi ed entro certi limiti prevederli, e ciò perché si danno certe regole

e scopi, come per esempio quello della sopravvivenza o quello della commensurabilità tra obiettivi e mezzi, che sono comuni a tutti gli individui sani di mente. Di Hitler non ci si poteva fidare perché il suo equilibrio mentale era carente, e proprio questa carenza ha causato la distruzione sua e del suo regime. Sembra evidentissimo che i leader sovietici d'oggi sono persone sane di mente e razionali, ed è quindi importante, non soltanto conoscere ciò di cui sono capaci, ma anche prevedere ciò che possono essere indotti a fare [Il fatto che i leader politici siano o meno sani di mente, non è dovuto alla casualità storica. Ogni governo che si sia proposto di realizzare l'impossibile - per esempio, di raggiungere l'eguaglianza e la giustizia in mancanza delle indispensabili condizioni materiali - non potrà non produrre leader fanatici e irrazionali. È stato il caso di Robespierre come di Stalin. Anche un governo che tenti di conciliare gli interessi delle categorie sociali più arretrate (la classe piccolo-borghese) con quelli delle classi economicamente progressiste (operai e uomini d'affari), come ha fatto il governo nazista, produrrà a sua volta leader fanatici e irrazionali. Oggi l'Unione Sovietica sembra sulla strada di una positiva soluzione dei suoi problemi economici, e non può quindi sorprendere che i suoi capi siano uomini realistici, dotati di buonsenso].

La questione dell'equilibrio mentale dei leader e delle persone in generale porta a un'altra considerazione che tocca noi non meno dei russi. Nelle attuali discussioni sul controllo degli armamenti, si fa ricorso a molte argomentazioni che si basano su interrogativi circa ciò che è possibile anziché circa ciò che è probabile. La differenza tra questi due modi di pensare è la stessa che passa tra pensiero paranoide e pensiero sano. L'incrollabile convinzione del paranoico della validità delle sue illusioni, si basa sul fatto che queste sono logicamente possibili e quindi incontrovertibili. È logicamente possibile che sua moglie, i suoi figli e i suoi colleghi lo odino e cospirino per ucciderlo, ed è impossibile convincere il paziente che la sua illusione è impossibile: si può soltanto dirgli che essa è estremamente improbabile. Quest'ultima affermazione si basa su un esame e su una valutazione dei fatti, oltre su una certa dose di fiducia nella vita, mentre l'atteggiamento del paranoide è tale che egli può accontentarsi della sola

possibilità. Ora, io ritengo che il nostro pensiero politico sia affetto da simili tendenze paranoide. Dovremmo preoccuparci, non già delle possibilità, bensì delle probabilità, essendo questa l'unica maniera equilibrata e realistica di risolvere i problemi della vita della nazione oltre che dell'individuo.

Sempre per restare sul piano psicologico, vi sono equivoci in merito alla posizione radicale del disarmo che ricorrono con frequenza nelle discussioni. Innanzitutto, la proposta del disarmo unilaterale è stata intesa come un invito alla sottomissione e alla rassegnazione, laddove al contrario i pacifisti, al pari dei pragmatici umanisti, ritengono che il disarmo unilaterale sia possibile solo come espressione di una profonda trasformazione spirituale e morale dentro di noi: si tratta di un atto di coraggio e di resistenza, non già di viltà o di resa. A seconda dei rispettivi punti di vista, si hanno diverse forme di resistenza: da un lato quella non violenta patrocinata dai seguaci di Gandhi e da uomini come King-Hall, atteggiamento che senza dubbio esige il massimo di coraggio e di fede, e i suoi avvocati si rifanno all'esempio della Resistenza indiana contro l'Inghilterra o della Resistenza norvegese ai nazisti. È un punto di vista che trova succinta espressione in "Speak Truth to Power" [Cit. Si veda nota 1 di pag. 133]:

Sicché, noi ci dissociamo dall'atteggiamento sostanzialmente egoistico che è stato erroneamente definito pacifismo ma che sarebbe più esatto designare quale una sorta di antimilitarismo irresponsabile. E ci dissociamo anche dall'utopismo. Sebbene la scelta della non violenza implichi un radicale cambiamento negli esseri umani, essa non esige la perfezione... Ci siamo sforzati di rendere evidente che la disponibilità ad accettare la sofferenza anziché infliggerla ad altri costituisce l'essenza della vita non violenta e che, se chiamati a farlo, dobbiamo essere pronti a pagare il prezzo estremo. È ovvio che coloro i quali sono disposti a sprecare miliardi e innumerevoli esistenze per una guerra, non sono certo in grado di controbattere gli argomenti a favore della non violenza sostenendo che anche nel corso di una lotta non violenta la gente può restare uccisa; ed è altrettanto chiaro che, ove manchino l'impegno e la disponibilità al sacrificio, la resistenza non violenta non può essere efficace. Essa richiede infatti maggiore disciplina, un più arduo addestramento e più

coraggio dei suo contraltare violento.

V'è chi, quando si parla di resistenza, pensa subito a quella armata, di uomini e donne che difendono le proprie vite e la propria libertà con fucili, pistole, coltelli. Non è irrealistico pensare che entrambe le forme di resistenza, la violenta come la non violenta, possano contribuire a dissuadere un aggressore dall'attaccare, e comunque è più realistico ritenerlo che non credere che l'uso di armi termonucleari possa condurre a una "vittoria della democrazia".

Gli avvocati della "sicurezza armata" a volte ci accusano di far nostra una visione non realistica, piattamente ottimistica, della natura umana, e ci ricordano che questo "perverso essere umano ha un risvolto oscuro, illogico, irrazionale" [Peter B. Young, "The Renunciators" ("I rinunciatari"), in "Airpower, the Air Force Historical Foundation", vol. VII, n. 1, pag. 33]. Si spingono anzi ad affermare che "il paradosso della dissuasione nucleare costituisce una variante del fondamentale paradosso cristiano. Per vivere, dobbiamo esprimere la nostra disponibilità a uccidere e a morire" [Ibid.]. A parte questa rozza falsificazione dell'insegnamento cristiano, noi non siamo affatto dimentichi della potenzialità di male che esiste nell'uomo e dei risvolti tragici dell'esistenza. Effettivamente, si danno situazioni in cui l'uomo deve essere disposto a morire per vivere. Nei sacrifici indispensabili ai fini della resistenza, violenta o non violenta, io scorgo un'espressione dell'accettazione della tragedia e della necessità appunto del sacrificio stesso. Ma non c'è tragedia né sacrificio nell'irresponsabilità e nell'indifferenza, come non c'è significato né dignità nell'idea della distruzione dell'umanità e della civiltà. L'uomo ha in sé una potenzialità di male; la sua esistenza tutta è percorsa da dicotomie che hanno radici nelle condizioni stesse dell'esistenza. Ma questi aspetti davvero tragici non vanno confusi con le conseguenze della stupidità e della mancanza di fantasia, con la disponibilità a mettere a repentaglio il futuro dell'umanità.

Vediamo infine un'ultima critica alla posizione del disarmo unilaterale: questo sarebbe "morbido" nei confronti del comunismo. Ma la nostra posizione si fonda proprio sul rifiuto del principio sovietico dell'onnipotenza dello Stato. Appunto

perché i portavoce del disarmo unilaterale si contrappongono drasticamente alla supremazia dello Stato, essi non sono disposti a concedere a questo i sempre crescenti poteri che derivano inevitabilmente dalla corsa agli armamenti, e gli negano il diritto di prendere decisioni suscettibili di portare alla distruzione gran parte dell'umanità e di condannare le generazioni future. Se il contrasto di fondo tra il sistema sovietico e il mondo democratico va visto nella questione della difesa dell'individuo dagli abusi di uno Stato onnipotente, ne consegue che la posizione del disarmo unilaterale è quella che più radicalmente si contrappone al principio sovietico.

Dopo questo breve esame degli argomenti a favore del disarmo unilaterale (nell'accezione più ampia del termine), mi sia concesso di tornare alla proposta pratica di iniziative unilaterali a favore del disarmo. Non nego che in questa forma limitata di azione unilaterale siano impliciti rischi ma, considerato il fatto che l'attuale metodo di negoziazione non ha dato risultati di sorta e che la probabilità che ne dia in futuro sono piuttosto ridotte, e tenuto inoltre conto del grave pericolo comportato dalla continuazione della corsa al riarmo, io ritengo che sia praticamente e moralmente giustificato correre i rischi che s'è detto. Per il momento, siamo prigionieri di una situazione nella quale le prospettive di sopravvivenza sono scarse, a meno di non rifugiarsi nelle speranze - Se disponiamo di un numero sufficiente di ricoveri, se ci sarà tempo bastante per l'allarme e l'evacuazione strategica delle città, se "le difese attive e le azioni offensive degli Stati Uniti riusciranno ad assicurare il controllo della situazione militare dopo solo pochi scambi missilistici" [Herman Kahn, "Report on a Study of Non-Military Defense", Rand Corporation, 1958. pag. 13], potremo avere appena 5, o forse 25 o 70 milioni di morti. Se però queste condizioni non dovessero verificarsi, "il nemico potrebbe, mediante ripetuti colpi, raggiungere qualsiasi livello di sterminio e distruzione che desideri" [Ibid.]. (E, suppongo, la stessa minaccia vale anche per l'Unione Sovietica). In una situazione del genere, con "nazioni sospese sull'estremo limite di possibilità d'un accordo che metta fine al rischio di una guerra orribile, scatenata da fanatici, pazzi o ambiziosi" [Così il generale De Gaulle, in un discorso pronunciato nell'aprile 1960] è imperativo scuotersi di dosso

l'inerzia del nostro modo di pensare abituale, per cercare nuovi approcci al problema e, soprattutto, scorgere altre opzioni, diverse dalle scelte di fronte alle quali ci troviamo.

9. TEORIA E STRATEGIA DELLA PACE

La prima domanda che devo pormi, parlando della teoria della pace, suona: che cos'è la pace? La parola viene usata in una duplice accezione: da un lato, con il significato di non guerra oppure di non ricorso alla violenza per il raggiungimento di certi obiettivi, ed è questa la definizione negativa. Secondo la definizione positiva, la pace è invece uno stato di fraterna armonia fra tutti gli esseri umani.

Soffermiamoci un momento su questa seconda definizione, la quale ha trovato la propria prima e insieme più grandiosa espressione nel concetto profetico di “epoca messianica”, quella in cui gli esseri vivono in armonia tra loro e, cosa altrettanto importante, anche con la natura, e non soltanto in una condizione di non aggressione, di non violenza, bensì anche, ed espressamente, in condizione di mancanza di paura, in uno stato cioè che ben si può definire come il supremo grado di sviluppo dell'uomo, in quanto quello del massimo spiegamento della sua ragione e della sua capacità di amare. La parola che nell'Antico Testamento è usata per pace, cioè “shalom”, esprime appunto questo concetto: essa significa totalità, armonia, pienezza.

Sono molti coloro che credono nella concreta possibilità di questa pace, e molti altri che li definiscono utopisti. Bisogna dunque chiedersi che cosa si intenda per “utopista”. Chi è che decide in merito? Perché è facile dare dell'utopista a qualcuno; e allo stesso modo ci sono anche molti che si autodefiniscono realisti semplicemente perché fanno proprio il motto: nulla può esserci che non sia già esistito. Affermazione la cui falsità è già stata sufficientemente comprovata nel corso della storia. Si potrebbe fors'anche dire che ci sono molti esseri umani i quali - mi sia concesso usare una metafora - credono in una gravidanza al nono mese ma non nel primo; mi sia permesso definirli “realisti del nono mese”. In effetti, circa il carattere di

“razionale” oppure “irrazionale” di un'utopia soltanto mediante l'analisi di quella che Hegel definiva possibilità reale. E si tratta di un'analisi che in effetti si presenta assai più ardua che non il semplice affidarsi allo status quo e al passato.

Inutile dire che il concetto di pace positiva così intesa non è rimasto limitato ai soli profeti, ma è passato in retaggio, in parte al divenire storico-cristiano, in parte alle sette e ai movimenti rivoluzionari cristiani. In forma secolare, ha trovato espressione nella teoria di Karl Marx, e con ciò intendo la teoria del pensatore di Treviri, non già quel che viene definito “marxismo” da persone che hanno di mira esattamente il contrario.

Per quanto attiene alla teoria negativa della pace, va detto che è essa che ha abitualmente corso. Quando oggi si parla di pace, di solito non si pensa alla condizione di armonica solidarietà tra gli esseri umani, e neppure al completo sviluppo dell'essere umano in senso spirituale, bensì alla condizione di non-guerra. E sono già molte le strade che sono state indicate per giungervi. Per esempio quella politica rappresentata da un'autorità sovrastatale che dovrebbe assicurare, mediante l'impiego della forza, che nessuna nazione dia inizio a una guerra, ed è la soluzione che, dallo stato universale di Dante, giunge alle Nazioni Unite come pure all'idea di un governo mondiale; e c'è la strada economica, dall'idea del libero scambio come base della pace all'idea fichtiana dello Stato commerciale in sé conchiuso, del pari come fondamento della pace; oppure l'idea di Wilson, secondo cui il pericolo di guerra dovrebbe assicurare la democrazia, e l'asserzione sovietica del socialismo dell'URSS come garante della pace. Dal punto di vista militare, l'odierno “equilibrio del terrore” non è che la continuazione della più antica idea dell’“equilibrio di potenza”, che muove dal presupposto fondamentale che l'uomo agisca in maniera razionale e, finché l'uso della forza sia contrario ai suoi benintesi principi, si asterrà, indottovi dalla propria razionalità, dal farvi ricorso. Sono atteggiamenti reperibili già nel XVIII secolo, e che ritroviamo oggi tra coloro i quali organizzano giochi di guerra per scoprire come si comporteranno Stati Uniti e Unione Sovietica nel caso di un conflitto atomico, e che i loro calcoli sulle probabilità della pace li basano in misura da lasciare stupiti, sulla supposta

razionalità di entrambe le parti. Ma queste garanzie di pace, ovvero queste condizioni di una pace negativa hanno finora conferma? Evidentemente no.

Con l'eventualità di una guerra atomica, si è avuta l'irruzione di un nuovo fattore. Per la prima volta l'uso della forza ha perduto la propria razionalità, intendendo con questa l'impiego di mezzi adatti al raggiungimento di determinati scopi. Per la prima volta nella storia, neppure la guerra vittoriosa può più garantire il raggiungimento degli scopi per i quali si fa ricorso a mezzi bellici, perché essa si concluderebbe con l'autodistruzione. Anche in questo caso, molti specialisti assicurano che non è affatto così: "In America nei primi giorni del conflitto perderebbero la vita soltanto 100 milioni di esseri umani, e pochi anni dopo l'economia rifiorirebbe. E ciò significa che l'uso della forza non ha perduto la propria razionalità". A mio giudizio, coloro che la pensano così appartengono anch'essi alla categoria dei "realisti del nono mese"; essi dimenticano che nel caso specifico non si tratta dello sterminio di 80 o 100 milioni di persone, bensì della distruzione dell'intera struttura sociale, morale e umana di una società e che è del tutto impossibile prevedere quali ulteriori conseguenze in fatto di barbarie e di follia la distruzione in questione comporterebbe "nel migliore dei casi". Comunque sia, è certo che da un ventennio a questa parte l'equilibrio del terrore ha avuto, a quanto pare, notevole efficacia, e dico "a quanto pare" perché ritengo che per un certo periodo l'intuizione della funzione suicida della guerra nucleare possa costituire un fattore frenante, razionale. Non però nei tempi lunghi; la crisi dei missili cubani ha, sì, comprovato che considerazioni di carattere razionale d'ambo le parti hanno impedito la catastrofe, ma nessuno che abbia attentamente seguito gli eventi di quei fatali tredici giorni può escludere il fatto che avrebbe potuto andare in tutt'altro modo (e se ne ha un riscontro nelle decisioni prese da parte sovietica durante la crisi stessa) e che esisteva la concreta possibilità di una catastrofe totale. Quanto più a lungo dura la gara per gli armamenti, tanto maggiore è la possibilità che intervenga un'innovazione tecnologica decisiva e, quanto più cresce la reciproca paura per un attacco da parte dell'altra potenza, tanto meno l'irrazionalità del conflitto nucleare costituirà una

protezione contro l'irrazionalità sociale e psichica.

Ciò non toglie che sia necessario che i combattenti per la pace non si facciano nessuna illusione circa la razionalità dell'uso della forza (e tanto meno di quella nucleare). A volte si invoca l'esempio di Gandhi per comprovare che anche la massima forza fallisce di fronte a una resistenza passiva; ma si dimentica che, se i giapponesi avessero conquistato l'India, con ogni probabilità l'azione di Gandhi avrebbe assunto tutt'altra fisionomia da quella che ha avuto sotto il dominio inglese. In effetti, l'impiego della forza (e tutta la storia umana è stata ed è in larga misura edificata sulla forza, esplicita o sotto forma di minaccia) può ottenere quasi tutto dagli esseri umani. Ma è importante sottolineare quel quasi tutto. Con alcuni individui la forza non riesce a ottenere ciò a cui mira: non può mutarne la struttura psichica, le convinzioni; e con tutti può ottenere ciò cui mira a patto però che tenga nel debito conto manifestazioni collaterali assai dannose, come per esempio l'istupidimento, la riduzione della vitalità e della fantasia, anzi dell'intero potenziale creativo dell'uomo. In molti casi accade indubbiamente che coloro i quali fanno ricorso alla forza non si preoccupino affatto di impedire che si manifestino tali conseguenze, le quali però continuano ad avere notevole peso nel processo storico.

Per tornare alla tematica dell'attuale pericolo di guerra, dirò che, per quanto riguarda quella atomica, attualmente ci troviamo nella posizione di un giocatore di scacchi il quale stia per subire scacco matto in poche mosse, ma che ha tuttavia una piccolissima probabilità di far patta. Ma di questo parlerò più avanti, trattando della strategia della pace. Per il momento, desidero occuparmi della teoria della pace, e mi sembra di poter dire che questa richiede una teoria dell'essere umano, una teoria della società e una teoria del vicendevole scambio tra individuo e società, in altre parole una teoria dinamica la quale si occupi delle forze visibili come di quelle non manifeste, operanti sia nel singolo che nella società tutta quanta.

Per quanto attiene alla teoria dell'essere umano, intendo occuparmi soprattutto del ruolo dell'aggressività, tanto spesso invocata come fondamentale riprova del fatto che la guerra a lungo andare sarebbe inevitabile. E poiché negli ultimi anni mi

sono a lungo occupato di questa tematica vorrei soffermarmi brevemente. Innanzitutto è da dire che, in generale, nella letteratura i concetti di “aggressività”, “distruttività”, “ostilità” vengono a tal punto mescolati, che molte delle affermazioni e tesi relative non hanno alcun senso. Se si parla dell'aggressività del bambino, il quale vuole qualcosa e per questo strilla, oppure dell'aggressività dell'individuo il quale persegue il suo scopo, e questa “aggressività” non la si distingue dalla distruttività di colui che vuole distruggere o tormentare, è ovvio che non si può formulare nessuna teoria, in quanto ci si riferisce a fenomeni completamente diversi e in parte anche contraddittori; e, dal momento che tali sono, non possono essere ricondotti a un'unica causa.

Bisognerebbe dunque parlare di una serie di concetti di aggressività, tra i quali a mio giudizio è opportuno distinguere. Innanzitutto, non va dimenticato che esiste un'aggressività la quale non è psicologica, in quanto si tratta soltanto di un'aggressività dell'azione. Ci sono individui i quali distruggono pur senza essere mossi da un “impulso distruttivo” né essere psicologicamente interessati alla distruzione stessa; lo fanno in obbedienza a ordini, con lo stesso atteggiamento con cui costruirebbero. Oggi questo si verifica tanto più facilmente dal momento che gran parte della distruzione operata è talmente remota dall'oggetto che ne viene investito, che all'individuo è risparmiata la vista di ciò che fa. Definisco “aggressività organizzativa” questa forma di aggressività, attribuendola all'individuo il quale distrugge perché obbedisce e fa soltanto ciò che gli vien detto, e che come s'è detto distrugge esattamente come costruisce, secondo gli ordini impartitigli. A questo proposito andrebbe approfondita la realtà psicologica costituita dall'assenza di reazioni nei confronti dell'atto costrittivo; ma si tratta di un problema che esula dall'attuale contesto. Qui, basterà limitarci alla constatazione che l'individuo che risponde a questa tipologia dell'aggressione non è mosso dal desiderio di distruzione.

Il concetto di maggior momento che nelle discussioni in merito si riaffaccia di continuo, e che negli ultimi anni ha acquisito valenza soprattutto grazie all'opera di Konrad Lorenz e di una serie di altri autori, è l'idea di un impulso distruttivo agente di per sé, un impulso che sarebbe insito nell'essere

umano, sarebbe cioè un istinto “innato” e da molti viene considerato analogo all'impulso sessuale. Mi sembra importante definire innanzitutto il concetto di impulso del quale qui si parla: si tratterebbe di una quantità di eccitazione che sorge spontaneamente e s'accresce, che ha come proprio obiettivo la distruzione di oggetti e che, qualora non venga controllata, alla fine porterà necessariamente a un'esplosione. Secondo tale teoria, un essere umano andrebbe alla ricerca di oggetti i quali gli permettano di soddisfare la propria pulsione distruttiva, così come nella sfera della sessualità cerca oggetti che gli permettano di soddisfare le proprie pulsioni sessuali. È questa, più o meno, la teoria elaborata da Konrad Lorenz, sebbene essa sia in contraddizione con alcune altre delle sue tesi (ma è una complessa antinomia, sulla quale non posso qui soffermarmi). In un certo senso si tratta della stessa idea che sta alla base della teoria freudiana della pulsione di morte, sebbene in Freud siano tali le contraddizioni tra la teoria della pulsione di vita e della pulsione di morte e l'originaria teoria delle pulsioni, che appare per lo meno difficile parlare, senza un'analisi precisa dell'una e dell'altra, di teoria dell'aggressività e di teoria della distruttività del pensatore di Vienna. Lorenz l'ha detto in termini assai semplici: l'aggressività non si manifesta perché esistono partiti politici avversari, bensì esistono partiti politici perché esiste distruttività. L'essere umano si crea le situazioni in cui può soddisfare la propria distruttività innata e che di continuo riemerge. Io ritengo invece insostenibile l'ipotesi di una pulsione distruttiva analoga alla sessualità. Non posso, in questa sede, fornirne la riprova, e mi limito a dire che studi neurofisiologici compiuti soprattutto in questi ultimi anni stanno a indicarlo chiaramente. Vorrei ricordare soltanto le ricerche di uno dei più importanti neurofisiologi, di recente scomparso, Hernandez Péon, il quale ha dimostrato che, al pari di molti altri meccanismi, anche l'aggressività risponde a un centro stimolatore e a un centro repressore. Ciò significa che mai può aver luogo un'autostimolazione spontanea e una stimolazione crescente su se stessa, come nel modello idraulico di Freud o di Lorenz. Sulla scorta del materiale antropologico e psicologico disponibile, è possibile dimostrare che il grado della distruttività è diverso da individuo a individuo, per cui sembra

impossibile presumere l'esistenza di un impulso distruttivo generale innato come tale nell'essere umano. Per quanto riguarda la pulsione di morte freudiana, bisognerebbe tenere in considerazione quanto segue: secondo il fondatore della psicoanalisi, la pulsione stessa ovviamente non potrebbe non essere all'opera, non solo nell'uomo, bensì anche nell'animale; trattandosi infatti di un fattore biologicamente dato, sarebbe insita in ogni sostanza vivente. Ma, sulla scorta di tutto il materiale relativo ad animali di cui si dispone, non c'è nessun motivo di supporre che quegli animali che esteriormente sono meno aggressivi muoiano prima, si ammalino prima oppure commettano suicidio (il quale comunque non esiste tra gli animali) a differenza di quelli più aggressivi. Ciò significa che il materiale zoologico di per sé basterebbe a comprovare che la teoria della pulsione di morte quale tendenza normalmente presente in tutti i viventi non è sostenibile.

La discussione in merito al problema di una pulsione distruttiva innata o istintuale, spesso si riduce all'alternativa tra i ricercatori come Freud, Lorenz e quanti ne affermano come loro l'esistenza, e molti altri, soprattutto americani, i quali dicono al contrario che non esiste nulla di simile, che la distruttività è sempre e soltanto una conseguenza della frustrazione, in altre parole che essa è appresa; e in ogni caso, non è nulla che non possa spiegarsi semplicemente a partire dagli influssi della società e dell'ambiente, e non ha niente a che fare con alcunché di insito nell'organismo umano. Anche questa seconda posizione è insostenibile, perché sappiamo che in effetti nel cervello esistono centri i quali, se eccitati, per esempio stimolandoli elettricamente, provocano effettivamente reazioni aggressive. Sappiamo che l'animale che si senta minacciato nei suoi interessi vitali reagisce con l'attacco e l'aggressione, e io ritengo che si dia un'altra soluzione del dilemma tra pulsione distruttiva e innata oppure distruttività appresa ovvero prodotta dall'ambiente, e la soluzione consiste nel presupposto che nella fisiologia umana si abbia una predisposizione all'aggressione la quale però, ed è questa la differenza con l'altra teoria, non cresce spontaneamente e continuamente di per sé, agendo come la sessualità, ma deve essere mobilitata mediante determinati stimoli, in mancanza dei quali non si dà aggressività, perché essa è tenuta

continuamente in scacco dalla tendenza repressiva che agisce contemporaneamente e che, sotto il profilo neurofisiologico, risponde a un proprio centro cerebrale. Ciò significa anche che non esiste pulsione distruttiva la quale debba essere di continuo controllata, ma solo una predisposizione alla distruttività sempre pronta a reagire a determinati stimoli. E quali sono questi stimoli? Da un punto di vista generale può dirsi che essi sostanzialmente si manifestino laddove interessi vitali dell'animale come dell'uomo vengano minacciati. Nell'animale, interessi vitali sono la sopravvivenza, quella del singolo e della specie, le cure dei piccoli, l'accesso a individui dell'altro sesso e alle fonti di alimentazione. (In un'accezione più ampia, anche l'accesso a un determinato territorio, che da molti punti di vista è collegato con l'alimentazione, la protezione dei piccoli, e via dicendo). Qualora tali interessi vitali siano minacciati, si manifesta una reazione fisiologicamente predisposta, che porta all'attacco. Qualora gli interessi stessi non siano minacciati, è impossibile parlare di una pulsione distruttiva che spontaneamente si manifesterebbe come tale.

Per quanto attiene all'aggressività umana e animale mi sembra, come del resto a molti altri psicologi, che Lorenz, il quale pure ha dato contributi di grande momento nel campo dell'etologia animale, nel suo libro sull'aggressività “Das sogenannte Böse” [Trad. it. “Il cosiddetto male”, Garzanti, Milano 1975. (Ndr)] riveli una notevole superficialità parlando dell'uomo. È lecita l'affermazione che, in effetti, l'animale uccide sostanzialmente solo per ragioni di necessità e senza crudeltà. Per “crudeltà” intendo: piacere della distruzione. Gli zoopsicologi hanno accumulato molto materiale a sostegno di quest'ipotesi. (Per esempio, è assai raro che in uno scontro tra animali della stessa specie quello che soccombe perda la vita). L'animale reagisce alla minaccia contro i suoi interessi vitali in un senso particolarissimo, e cioè soltanto allorché la minaccia stessa è immediata. E già qui va ricercata una delle differenze rispetto alla reazione umana, della quale parlerò tra poco. Senza dubbio alcuno, l'essere umano è assai più aggressivo e distruttivo dell'animale, e la cosa è stata comprovata da molti ricercatori, anche appartenenti alla scuola di Lorenz. È un fatto che, se gli esseri umani avessero un'aggressività e una

distruttività pari a quella delle scimmie inferiori o degli scimpanzé, si vivrebbe in un mondo quanto mai pacifico; ma è anche un fatto che le cose non stanno così.

Perché dunque l'aggressività reattiva dell'essere umano - intendendo con questo la reazione alla minaccia a interessi vitali - è tanto maggiore che nell'animale? La spiegazione non è difficile. Il fatto che l'uomo abbia una coscienza, la realtà dello sviluppo del neopallio, gli conferisce possibilità che l'animale non ha. In primo luogo, l'uomo è dotato di previdenza, ragion per cui può scorgere pericoli che al momento presente sono assenti, ma che può darsi si manifestino in futuro. L'uomo pertanto, a differenza dell'animale, si sente minacciato, non solo dal pericolo immediato, bensì anche da pericoli futuri prevedibili. In secondo luogo, l'uomo crea simboli e valori che ai suoi occhi diventano identici con lui stesso, con la sua intera esistenza. Attacchi contro questi simboli e valori equivalgono ad assalti contro interessi vitali, che a questo livello mancano negli animali. In terzo luogo, l'uomo si crea idoli dei quali è schiavo ma senza i quali in una determinata fase dello sviluppo non può vivere, pena altrimenti di impazzire e di andare incontro al crollo interiore. Lo stato di schiavitù nei confronti degli idoli in una determinata fase è la condizione del suo equilibrio psichico, e ogni assalto agli idoli viene avvertito quale attacco contro i suoi interessi vitali.

Con l'espressione "idoli" non sono da intendere soltanto quelli così indicati nell'Antico Testamento, come per esempio Moloch e Astarte, oppure gli idoli aztechi della religione messicana, bensì anche quelli che adoriamo oggi, gli idoli dell'ideologia, gli idoli della sovranità statale, della nazione, della razza, della religione, della libertà, del socialismo, della democrazia, del consumismo esasperato, dell'organizzazione, e via dicendo. Tutto questo viene idolatrato, tutto questo diventa qualcosa che viene scisso dall'uomo e acquista maggiore importanza e maggior valenza dell'uomo stesso. Finché gli uomini adorano idoli, gli attacchi contro questi sono avvertiti come una minaccia ai loro interessi vitali, e forse non c'è minaccia come quella diretta contro i suoi idoli che abbia provocato, nella storia dell'uomo, maggior ostilità e distruttività. Vero è che gli uomini continuano a sbagliarsi

credendo che i propri idoli siano i veri dèi, e gli dèi degli altri null'altro che idoli. Ma quest'illusione nulla cambia nel fatto che la minaccia contro gli idoli costituisca una delle principali molle di mobilitazione dell'aggressività umana. In quarto e ultimo luogo, bisogna tener conto della suggestionabilità umana, la predisposizione cioè a lasciarsi persuadere. Si può convincere l'uomo che i suoi interessi vitali sono minacciati anche se così non è affatto; si può lavarne il cervello - è così che ci si esprime parlando del nemico - o lo si può "educare", come ci si esprime quando si parla di se stessi. Ma che gli interessi vitali dell'uomo siano davvero minacciati o che l'uomo si lasci semplicemente convincere che lo siano, dal punto di vista soggettivo la reazione è la stessa. Tale distruttività o aggressività reattiva dell'essere umano è, in via di principio, indubbiamente identica a quella dell'animale, ma, per i motivi che ho dianzi elencato, si spinge infinitamente più in là e più a fondo di quella animale. È evidente che il problema vero di questo tipo di aggressività reattiva non è costituito dalla pulsione distruttiva; tutt'altro, anzi. L'affermazione dell'esistenza di una pulsione del genere ha oggi una funzione di sostanziale mascheratura, nel senso che obnubila la ricerca di tutti quegli altri fattori che in realtà incrementano l'umana aggressività. I veri problemi psicologici sono invece: quello della dipendenza dell'uomo dai propri idoli, la mancanza di senso critico, la suggestionabilità, e tutto ciò che è legato a una carenza di sviluppo psicologico. Questi fattori sono d'altra parte a loro volta il frutto delle strutture sociali fin qui esistenti, le quali, eccezion fatta per alcune società primitive, sono sempre state fondate sul principio dello sfruttamento e della violenza, e non potevano non esserlo a causa del sottosviluppo delle forze produttive. Nel corso della sua storia e fino a oggi l'uomo è sempre vissuto in stato di prigionia, e tutti i tentativi di conoscere la natura e le condizioni di vita dell'essere umano non si differenziano gran che dallo studio di determinate specie animali nei giardini zoologici. (È noto infatti che molti animali in stato di cattività rivelano tratti aggressivi che mancano invece in condizioni di libertà. Ironia della sorte vuole che da qualche tempo in qua si sia cominciato a studiare gli animali in libertà, mentre la cosa è ancora impossibile per l'uomo).

Al secondo tipo di distruttività, di tutt'altro genere dell'aggressività reattiva e specificamente umana, vorrei dare il nome di distruttività sadistico-crucele. Essa non è primariamente sessuale, ma può trovare espressione anche nella sessualità. Suo scopo è l'esperienza dell'onnipotenza nei confronti di uomini e cose, che si manifesta nel controllo assoluto sui primi e sulle seconde, fino alla distruzione, al tormento e alla tortura. Quest'esperienza del sentimento di onnipotenza diviene comprensibile soltanto a patto di chiarirne le radici, vale a dire quel sentimento di impotenza che è stato proprio di gran parte degli esseri umani nel corso della storia fino a oggi. È un sentimento che non deve essere conscio, perché è scomodo sentirsi consciamente impotenti, e del resto esistono sufficienti mezzi per illudersi del contrario. Con ogni evidenza, l'essere umano che si senta impotente a creare qualcosa di vivente vuole per lo meno distruggere ciò che vive, dal momento che farlo rappresenta un portento quasi altrettanto straordinario della creazione del vivente, con la differenza che la creazione richiede sforzo, disciplina, talento, l'impiego di tutte le facoltà umane, mentre la distruzione oggi esige soltanto un'arma o, in passato, mani e pugni più forti. Per questa ragione è dato constatare che, negli individui e nelle classi sociali più degli altri esclusi dalla possibilità di un'esperienza creatrice (per esempio, nelle file della piccola borghesia della Germania prehitleriana, oppure nei ceti socialmente simili dei bianchi degli Stati del profondo Sud degli USA), questa distruttività sadica viene esercitata con maggior frequenza che in altre categorie sociali. Anche qualora duri soltanto un'ora o dieci minuti, l'esperienza della totale onnipotenza, della rottura di tutti i limiti dell'esistenza umana, dell'“esser dio”, per colui che nella sua esistenza sociale e nei suoi più intimi sentimenti non è altro che un verme costituisce qualcosa per la quale molti giudicano degno morire. È per questo che di fronte a una simile tipologia la minaccia della morte non ha alcun effetto, in quanto l'esperienza ha un tale valore che per essa si può morire. Qualora un individuo disponga effettivamente di poteri sovrani e illimitati, comincia a impazzire, e non lo dico in senso metaforico, bensì in senso proprio. A volte accade che individui semi pazzi impazziscano del tutto quando si trovino in una situazione tale da far loro

dimenticare i limiti dell'esistenza umana. Albert Camus nel suo "Caligola" ha fornito un'analisi splendida e chiarissima di un caso del genere. La distruttività da onnipotenza sadica, spesso definita anche distruttività estatica, è propria esclusivamente dell'uomo. Nella letteratura non si trova traccia di manifestazioni del genere in animali. Essa è propria dell'uomo per motivi facilmente comprensibili, che si riconducono al conflitto esistenziale tra la sua debolezza come animale e la sua debolezza come essere pensante, con il sentimento di impotenza che ne deriva e che l'uomo vorrebbe transcendere.

Una terza forma di distruttività, alla quale devo dedicare solo pochi accenni per mancanza di spazio, è la distruttività necrofilica. La parola "necrofilia" di regola viene usata per indicare la perversione consistente nell'interesse sessuale di un uomo per un cadavere femminile. Si tratta di una perversione relativamente rara. Nel senso caratteriologico in cui me ne servo, il termine è stato per la prima volta impiegato da Unamuno sei mesi prima della sua morte, durante un celebre discorso a Salamanca. Reagendo a una provocazione del generale franchista Millan Astray che aveva gridato il suo motto "Viva la muerte", Unamuno replicò: "Un momento fa ho udito un'invocazione insensata e necrofilica". Necrofilia nell'accezione qui usata designa l'attrazione per tutto ciò che è morto, per il decadimento, la malattia, il non vivente, per ciò che non è dotato di crescita ed è puramente meccanico. La "necrofilia" in questo senso trova espressione anche nel "Manifesto futurista" di Marinetti che già nel 1909 esprimeva un'evidente attrazione per la distruzione e tutto ciò che è meccanico, che non è vivente. Alla necrofilia si contrappone quella che ho chiamato biofilia, vale a dire un forte amore per la vita che caratterizza gli individui i quali non soltanto vogliono come tutti vivere, ma ricavano una particolare gioia da tutto ciò che vive, cresce, che ha struttura, che si forma, che non è meccanico. Bisognerebbe, a questo punto, parlare dei rapporti tra il concetto di necrofilia e quello di biofilia da un lato, e i concetti freudiani di pulsione di morte e pulsione di vita dall'altro. Mi limiterò a dire che a mio giudizio la differenza sostanziale consiste in ciò, che in Freud la pulsione di morte è alcunché di biologicamente normale, mentre per me l'attrazione per ciò che è morto, la necrofilia appunto,

rappresenta alcunché di patologico. Del resto, negli ultimi anni tutta una serie di studi ha comprovato che gli esseri umani che amano ciò che è morto e sono attratti dalla decadenza risultano chiarissimamente identificabili anche sotto il profilo clinico mediante il test di Rorschach, attraverso l'analisi dei loro sogni e sulla scorta di determinati sintomi; e già oggi si ha a disposizione sull'argomento un abbondantissimo materiale. Vorrei concludere questi accenni con l'osservazione che, per elaborare una teoria della pace, abbiamo bisogno di un'assai più ampia teoria dell'essere umano, di un'antropologia umanistico-dinamica o, più specificamente, di una psicoanalisi umanistica. Quanto a ciò che si intende per psicoanalisi, per esempio Marcuse e io abbiamo opinioni diversissime, illustrare le quali ci porterebbe però troppo lontano.

Per ciò che riguarda la teoria della società, vorrei limitarmi a un unico punto, e precisamente al fatto che la società nel periodo della seconda rivoluzione industriale ha creato precise condizioni che comportano un aumento dell'aggressività umana, e mi riferisco in particolare al crescente iato tra affetto e intelletto. A mio giudizio, noi stiamo andando lentamente verso lo sviluppo di un'attenuata ma cronica schizofrenia, che si esprime appunto in questa scissione tra affetto e pensiero. La conseguenza è, non soltanto ostilità, bensì anche indifferenza nei confronti della vita. E d'altro canto, l'indifferenza nei confronti della vita è, forse più ancora della distruttività, una delle più pericolose cause della disponibilità dell'uomo a distruggere altri e se stesso. Trattando della pace, l'indifferenza in questione non dovrebbe essere presa affatto alla leggera.

Vorrei ancora spendere due parole sulla strategia della pace, partendo dal presupposto che si può parlare soltanto di una strategia vista nella situazione sociale concreta. Non abbiamo certo il tempo di attendere che l'uomo e la società subiscano un sostanziale mutamento (l'uno e l'altra procedono di pari passo) ; tutti i discorsi di rivoluzione nella società industriale sono sostanzialmente qualcosa capace di soddisfare chi li fa, ma quanto al resto privi di significato perché non si basano su nessuna realtà. Ci conviene quindi parlare di ciò che si può fare, nella situazione concreta, nei prossimi cinque o dieci anni a favore della pace.

Ritengo che le probabilità di pace siano assai limitate, e

d'altra parte sono dell'avviso che quando si tratta della vita del singolo o della società non si può darsi a calcoli, parlare di percentuali, ma bisogna agire e programmare finché esiste ancora un'effettiva possibilità. E io credo che quest'effettiva possibilità esista ancora, benché nel migliore dei casi si possa sperare di giungere a una condizione di stallo e a un periodo che sarà soltanto una pausa di respiro, del quale approfittare per lanciare iniziative suscettibili di condurre a una vera pace, in quanto fondata su reali trasformazioni dell'uomo e della specie. Soltanto la pace intesa in senso positivo può, a lungo andare, garantire la pace anche nel senso della non-guerra. E finché sussisteranno i rapporti di forza individuali e sociali oggi correnti, la pace sarà sempre assolutamente insicura, e nell'era atomica ci troveremmo di fronte in ogni istante alla prospettiva della distruzione totale. Mi limito ad accennare soltanto ad alcuni elementi della strategia di pace possibile "rebus sic stantibus".

1. Obiettivo della strategia della pace deve essere, in antitesi con la strategia di guerra - ed è questa la cosa sostanziale - quello di impedire la sconfitta del nemico. I motivi ne sono semplici e ci sono rivelati dagli eventi degli ultimi dieci o vent'anni. Se nel corso della cosiddetta guerra fredda oppure in campo diplomatico si cerca di infliggere al nemico il maggior numero di sconfitte, l'unico risultato che se ne ottiene è che la politica dell'avversario si irrigidisce, vuoi perché al potere arriva una nuova schiera di falchi, vuoi perché gli uomini che in precedenza perseguivano tattiche di pace mutano atteggiamento sull'esempio dei falchi stessi. È erronea l'idea che si operi per la pace infliggendo al nemico sconfitte diplomatiche, e del resto gli uomini di Stato e i diplomatici del XIX secolo lo sapevano perfettamente e in molti casi hanno agito di conseguenza. Oggi sembra che se ne sia molto meno consapevoli. L'unica strategia della pace possibile consiste nel riconoscimento dei reciproci interessi, e ciò significa, per esprimerci in termini estremamente concreti, riconoscimento delle sussistenti sfere d'interesse con contemporaneo passaggio alla neutralità delle società che non fanno parte delle sfere stesse. Va però sottolineato che il passaggio alla neutralità non significa che in questi paesi non

deve verificarsi nessuna rivoluzione, ma soltanto che le rivoluzioni, se scoppiano, non devono mutare l'equilibrio di politica estera, in altre parole non devono essere sfruttate dalle grandi potenze per i propri obiettivi di politica estera. Tutte queste misure sono tuttavia insufficienti senza la definizione di una nuova meta politica.

2. Ai fini della strategia di pace è necessaria la mobilitazione di grandi masse ispirate dall'idea della pace allo scopo di esercitare, sui governi di tutti i paesi, pressioni contro la guerra e per indurli a metter fine a calcoli insensati. Ciò richiede in primo luogo una chiara esposizione della realtà di fatto, l'educazione a un pensiero critico, lo smascheramento del gioco di prestigio che viene praticato con i dati relativi alla pace e con le realtà della politica estera. I movimenti per la pace entro certi limiti l'hanno fatto con notevole successo. Gli Stati Uniti costituiscono un esempio dell'efficacia che le pressioni in questione hanno avuto in questi ultimi anni sull'opinione pubblica, soprattutto per quanto riguarda la guerra nel Vietnam. Ma neppure questo è sufficiente. Non basta infatti fare appello soltanto all'intelletto e alla logica: bisogna fare appello all'uomo tutto quanto, e cioè anche ai sentimenti. Oggi sono molti coloro che, in tutto il mondo, avvertono una profonda insoddisfazione per lo stile e il modo di vivere imposto dalla nostra cultura consumistica, ed è importante portare al livello della coscienza quest'insoddisfazione spesso inconscia. Ma occorre anche altro: bisogna fundamentalmente far balenare la visione di una società umanamente degna, in cui il singolo non sia l'ingranaggio di una macchina, in cui non sia passivo bensì attivamente partecipe; in cui non venga burocraticamente amministrato e non sia in preda a una profonda noia. Molti avvertono questa necessità, ma per lo più inconsciamente; è un sentimento che può essere reso consapevole mediante influenze che si rivolgano all'uomo tutto quanto, e non soltanto al suo cervello e all'aspirazione a evitare la guerra, e ne fa parte anche un tentativo, sistematico e intensivo, di abbattimento di quegli idoli di cui ho dianzi parlato. Finché l'uomo adorerà idoli, non sarà in grado di pensare e di agire da essere libero che accetta la propria esistenza e quella dei suoi simili. Alla negazione degli idoli o alla lotta contro di essi è connessa la

riduzione dell'odio e della violenza. Io sono persuaso che odio e violenza, anche quando siano posti al servizio della pace, in realtà servano soltanto all'odio e alla violenza. In un'epoca in cui le nostre possibilità sono quanto mai ridotte e limitate, nell'epoca cioè delle armi nucleari, lo scatenamento dell'odio e della violenza, quali che ne siano gli obiettivi, è pericoloso per la pace nonostante la grande diversità di opinioni che hanno corso in merito anche tra coloro che passano per utopisti.

Un movimento per la pace può essere coronato da successo soltanto a patto che trascenda se stesso come tale e divenga un movimento di umanesimo radicale, e pertanto in grado di fare appello all'uomo tutto quanto, all'essere che soffre per la mancanza di vitalità che è frutto di questa nostra società industriale; in altre parole, a patto che sia capace di prospettare la visione di una nuova società e di un uomo nuovo. Se il movimento per la pace riuscirà a guadagnare alla causa di questa i singoli, e quindi indirettamente anche i governi e i potenti, è impossibile prevederlo; io credo tuttavia che non sia possibile altro che questo tentativo per chi voglia operare ai fini della pace nelle attuali condizioni. A lungo andare, soltanto un radicale mutamento della società può dar vita a una pace duratura.